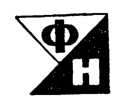
КАНТ

СОЧИНЕНИЯ


Ф
Н

Философское Наследие

Иммануил Кант

Сочинения в шести томах

Том 4

Часть 2

Академия наук СССР

Институт философии

Издательство социально-экономической литературы «Мысль»

Москва — 1965

1Ф
К19

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
В. Ф. АСМУСА, А. В. ГУЛЫГИ,
Т. И. ОЙЗЕРМАНА

РЕДАКТОР ЧЕТВЕРТОГО ТОМА
В. Ф. АСМУС

ОБ ИЗНАЧАЛЬНО ЗЛОМ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

1792

ПРЕДИСЛОВИЕ
К ИЗДАНИЮ 1793 года

Поскольку мораль основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя через свой разум безусловными законами, она, для того чтобы познать свой долг, не нуждается в идее о другом существе над ним, а для того чтобы исполнить этот долг, не нуждается в других мотивах, кроме самого закона. По крайней мере это вина самого человека, если в нем имеется такая потребность, хотя тогда ему уже нельзя помочь ничем другим, так как то, что возникает не из него самого и его свободы, не может заменить ему отсутствие у него моральности.— Следовательно, для себя самой (и объективно, поскольку это касается воления, и субъективно, поскольку это касается способности) мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе.— В самом деле, так как ее законы обязывают через одну лишь форму всеобщей законосообразности принимаемых в соответствии с ней максим как высшего (самого́ необусловленного) условия всех целей, то она вообще не нуждается ни в каком материальном определяющем основании свободного произвола (freien Willkür) * т. е. ни в какой цели, ни для того, чтобы узнать,

* Те, для кого недостаточно в качестве определяющего основания одного только формального определяющего основания (законности) вообще в понятии долга, все же признают, что такое основание нельзя найти в *себялюбии*, направленном на собственное *удовольствие*. Но тогда остается только два определяющих основания: рациональное, а именно собственное *совершенство*,

что такое долг, ни для того, чтобы побуждать к его исполнению Она вполне может и должна, когда дело касается долга, отвлечься от всяких целей. Так, например, для того чтобы узнать должен ли я перед судом давать правдивые свидетельские показания, должен ли я (и могу ли я) быть верным, если потребуют возвратить доверенное мне чужое имущество, нет надобности спрашивать о цели которую я мог бы поставить перед собой давая объяснение своей деятельности; ведь безразлично какова эта цель. Более того, если тот, от кого правомерно требуют признания, считает нужным искать какую-нибудь цель, то уже этим показывает себя человеком недостойным.

Но хотя мораль для самой себя не нуждается ни в каком представлении о цели, которое должно было бы предшествовать определению воли, тем не менее может быть и так, что она имеет необходимое отношение к такой цели, а именно не как к основанию, а как к необходимым следствиям тех максим, какие принимаются сообразно с законами.— В самом деле, без всякого отношения к цели не может быть никакого определения воли в человеке, так как оно не может быть без какого-нибудь результата, представление о котором, хотя бы не как определяющее основание произвола и не как преднамеренная цель, а как следствие определения произвола законом, должно быть принято в качестве цели

и эмпирическое—чужое *счастье*.—Если под первым они понимают не моральное совершенство (а именно волю, безусловно повинующуюся закону) которое может быть только одно, причем впадают при объяснении в порочный круг, то они должны подразумевать под ним естественное совершенство человека, поскольку оно может возрастать и иметь много различных форм (умение в искусствах и науках вкус, физическая ловкость и т. п.). Но оно всегда доброе только обусловленно, т. е. только при условии, что применение его не противоречит моральному закону (единственно который повелевает безусловно); следовательно, оно, если становится целью, не может быть принципом понятий долга То же самое можно сказать и о цели, направленной на счастье других людей. В самом деле, всякий поступок должен быть сам по себе взвешен по моральному закону, прежде чем он будет направлен на счастье других. Таким образом, содействие счастью других есть долг только обусловленно и не может служить высшим принципом моральных максим.

(finis in consequentiam veniens); без такой цели произвол, который для предполагаемого поступка не примысливает себе никакого ни объективно, ни субъективно определенного предмета (а он его имеет или должен иметь), не может удовлетворить себя, так как хотя он и может указать, *как* нужно действовать, но не знает, *для чего* это нужно. Таким образом, хотя для правомерного действования (Rechthandeln) мораль не нуждается ни в какой цели и для нее достаточно самого закона, который заключает в себе формальное условие применения свободы вообще, но из морали все же возникает цель, ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: *что же последует из этого нашего правомерного действования* и к какой цели — если даже допустить, что это и не целиком в нашей власти,— мы можем направить свои поступки, чтобы они по крайней мере были в согласии с этим? Правда, это только идея об объекте, который заключает в себе и формальное условие всех целей, какие мы должны иметь (долг), и все, что в согласии с ним обусловливает все те цели, какие мы имеем (счастье, соразмерное с исполнением долга), т. е. идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, единственно которое может объединять оба этих элемента. Но эта идея (рассматриваемая практически) все же не пустая, потому что она помогает нашей естественной потребности мыслить для всякой нашей деятельности в целом какую-нибудь конечную цель, оправдываемую разумом; в противном случае имелось бы препятствие для морального решения. Но, что здесь самое важное, эта идея следует из морали и не есть ее основа; цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы. Следовательно, для морали не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей (согласие с которой хотя и не умножает числа ее обязанностей, но создает для них особую точку (Beziehungspunkt) объединения всех целей), так как только этим и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности из свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обой-

тись. Если вы представите себе человека, который уважает моральный закон и которому приходит на ум мысль (он вряд ли может избежать ее), какой мир, руководствующийся практическим разумом, он *создал* бы, если бы это было в его силах, и притом так, чтобы и сам он оставался в нем как его часть,— то, если бы ему был предоставлен выбор, он не только остановился бы именно на таком, какой порождает моральная идея о высшем благе, но и выразил бы также желание, чтобы мир вообще существовал, потому что моральный закон желает, чтобы высшее возможное через нас благо было осуществлено, хотя бы человек по этой идее и видел даже опасность утраты счастья для его личности, так как вполне возможно, что он и не в состоянии будет быть адекватным требованию счастья, которое разум делает условием; следовательно, он примет это решение совершенно беспристрастно, как будто оно решение постороннего, хотя в то же время будет чувствовать, что признать его своим заставляет его разум, чем человек доказывает морально обусловленную в нем потребность мыслить для [исполнения] своих обязанностей еще и конечную цель как результат их.

Таким образом, мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека *, в

---

* Положение *есть бог*, стало быть, *есть высшее благо в мире*, если оно (как догмат) должно следовать только из морали, есть априорное синтетическое положение, которое хотя и принимается только в практическом отношении, тем не менее выходит за пределы понятия долга, которое содержится в морали (и предполагает не материю произвола, а только формальные законы его), и, следовательно, из морали не может быть развито аналитически. *Но как возможно такое априорное положение?* Согласие с одной лишь идеей морального законодателя [для] всех людей тождественно с моральным понятием о долге вообще, и в этом смысле положение, которое предписывает это согласие, было бы аналитическим; но признание его существования говорит больше, чем только возможность такого предмета. Ключ к решению этой задачи, насколько я, как мне кажется, ее понимаю, может быть здесь мной только указан, но задачи я не решаю.

Цель всегда предмет *склонности*, т. е. непосредственного желания обладать вещью посредством своего поступка, подобно тому как *закон* (повелевающий практически) есть предмет *уважения*. Объективная цель (т. е. та, которую мы должны иметь) —

воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной целью человека.

это та, которую как таковую, ставит перед нами только разум. Цель, которая заключает в себе необходимое и вместе с тем достаточное условие всех остальных, есть *конечная цель* Личное счастье есть субъективная конечная цель разумных существ в мире (которую каждое из них *имеет* в силу своей природы, зависящей от чувственно воспринимаемых предметов, и о которой нелепо было бы сказать, что ее *дóлжно* иметь), и все практические положения, имеющие своей основой эту конечную цель, суть синтетические, но вместе с тем эмпирические положения. Однако то, что каждый должен сделать *конечной целью* высшее возможное в мире *благо*, есть априорное синтетическое практическое положение, и притом объективно практическое, заданное чистым разумом, так как оно положение, которое выходит за пределы понятия обязанностей в мире и присоединяет следствие их (эффект) и которое в моральных законах не содержится и таким образом, аналитически не может быть из них развито Именно эти законы повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка и тем самым делают долг предметом глубочайшего уважения, не предлагая нам и не отклоняя от нас никакой цели (и конечной цели) которая обязательно рекомендовала бы этот поступок и составляла бы мотив исполнения нашего долга Все люди здесь могли бы довольствоваться этим, если бы они (как они и должны были бы) придерживались только предписания чистого разума в законе Зачем им знать результат своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей? Для них достаточно того, что они исполняют свой долг, что бы ни было с земной жизнью и даже если бы в ней быть может, и никогда не совпадали счастье и достоинство Но одно из неизбежных ограничений человека и его (а может быть и всех других существ в мире) практической способности разума — это то, что при совершении любого поступка он всегда имеет в виду его результат, чтобы найти в нем нечто такое, что могло бы служить целью для него и доказывать чистоту намерения, причем цель эта в исполнении (nexu effectivo) стоит на последнем месте, в представлении и намерении (nexu finali) — на первом. В этой цели, хотя бы ее ставил перед ним один только разум, человек ищет что-то такое, что он может *любить*. Следовательно, закон, который внушает ему только *уважение*, хотя и не признает указанное [ограничение] потребностью, все же расширяется ради нее до принятия моральной конечной цели разума в число его определяющих оснований, т. е. положение *делай высшее возможное в мире благо своей конечной целью* есть априорное синтетическое положение, которое вводится самим моральным законом и благодаря которому практический разум расширяется тем не менее за

* *
*

Если мораль признает в святости своего закона предмет глубочайшего уважения, то на ступени религии она в высшей, исполняющей эти законы причине представляет предмет *поклонения* и является в присущем ей величии. Но все, даже самое возвышенное, умаляется в руках людей, когда они применяют эту идею. То, чтó может быть истинно почитаемо лишь в том случае, если уважение к нему свободное, заставляют приспособляться к таким формам, которым можно придать вес только посредством законов принуждения. И то, что само собой подвергается публичной критике каждого человека, должно подчиняться критике, которая обладает силой, т. е. подчиняться цензуре.

Но так как заповедь *повинуйся начальству!* также моральна и соблюдение ее, как и всех других обязанностей, может быть отнесено к религии, то сочинению, которое посвящено определенному понятию религии, подобает самому подавать пример такого повиновения. Но это повиновение может быть доказано не внимательным отношением лишь к закону какого-то отдельного устроения в государстве и пренебрежением к законам всех других, а только общим уважением ко всем. Богослов, которому [поручено] судить о книгах, может быть назначен для того, чтобы он заботился лишь о спасении

пределы этого закона. А это возможно только благодаря тому, что указанная потребность связана с естественным свойством человека во всех поступках обязательно мыслить еще кроме закона и цель (и это его свойство делает его предметом опыта), и (как все теоретические и притом априорные синтетические положения) положение это возможно только потому, что оно заключает в себе априорный принцип познания определяющих оснований свободного произвола в опыте вообще, поскольку опыт, который показывает действия моральности в ее целях, придает понятию нравственности как причинности в мире объективную, хотя только практическую, реальность.— Но если дóлжно мыслить самое строгое соблюдение морального закона как причину достижения высшего блага (как цели),— то, так как человеческой способности недостаточно, для того чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достойностью быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, предусмотрительностью которого это и совершается, т. е. мораль неизбежно ведет к религии.

душ, или же для того, чтобы заботился также и о спасении наук. В первом случае судья будет действовать только как духовное лицо, а во втором — также и как ученый. Последнему как члену публичного заведения (под названием университета), которому доверены все науки для культуры и для предохранения их от всякого ущерба, надлежит ограничивать притязания первого тем условием, чтобы его цензура не производила никаких разрушений в области наук. И если оба [судьи] — основывающиеся на Библии богословы, то последнему из них как члену университета на том факультете, которому поручено излагать это богословие, должна принадлежать верховная цензура. Что касается первой задачи (спасения душ), то она поручается обоим в равной степени. Но что касается второй (спасения наук), то на богослова как университетского ученого должна быть возложена еще и особая функция. Если отступить от этого правила, то в конце концов можно прийти к тому, что́ уже когда-то было (например, во времена Галилея), а именно: основывающийся на Библии богослов, дабы смирить гордость наук и избавить себя от возни с ними, может отважиться на вторжение в область астрономии или других наук, например древней истории земли, и подобно тем народам, которые не обнаруживают в себе ни способности, ни достаточного усердия, чтобы защититься от опасных нападений, все вокруг себя превращает в пустыню и налагает запрет на все исследования человеческого рассудка.

Но основывающемуся на Библии богословию в области наук противостоит философское богословие — вверенное достояние другого факультета Если только оно остается в пределах одного лишь разума и пользуется для подтверждения и объяснения своих положений историей, языками, книгами всех народов, даже Библией, но только для себя не вводя эти положения в библейское богословие и не пытаясь изменить те его официальные учения, исключительное право на которые имеют духовные лица, оно должно пользоваться полной свободой распространения, насколько хватит его учености. И хотя — если не подлежит сомнению, что философский богослов действительно перешел свои

границы и вторгся в пределы основывающегося на Библии богословия,— у богослова (рассматриваемого только как духовное лицо) нельзя оспаривать право на цензуру, тем не менее, коль скоро это подвергается еще сомнению и, следовательно, возникает вопрос, произошло ли это |на деле| в книге или в каком-нибудь публичном чтении философа верховная цензура может принадлежать только основывающемуся на Библии богослову как *члену своего факультета*, так как ему поручено заботиться и о втором интересе общества, а именно о процветании наук и назначен он для этого с таким же правом, как и философский богослов.

И в таком случае первая цензура принадлежит этому факультету, а не философскому, так как богословский факультет имеет исключительное право на некоторые учения, а философский пускает свои учения в открытый свободный оборот, и потому только первый может жаловаться на то, что нарушается его исключительное право. Однако сомнение насчет такого вторжения, несмотря на взаимное сближение всех учений обоих |факультетов| и на опасение что границы могут быть нарушены философским богословием, легко устранить; для этого надо только помнить, что такое бесчинство происходит не потому, что философ что-то *заимствует* от основывающегося на Библии богословия чтобы использовать это для своих целей (ведь основывающееся на Библии богословие не отрицает, что оно содержит в себе немного общего для него с учениями чистого разума и кроме того, нечто относящееся к исторической науке или к филологии и к цензуре этих наук), допустим также, что тем, что́ философ от него заимствует, он пользуется в значении, соответствующем одному лишь разуму, но, быть может, неугодном для основывающегося на Библии богословия, бесчинство происходит лишь в том случае, если он что-то *вносит* в него и тем самым намерен обратить его на другие цели не дозволенные его устроением.— Так, например, нельзя сказать, что занимающийся естественным правом, заимствуя из кодекса римского права некоторые классические термины и формулы для своего философского учения о праве, вторгается в область римского права, хотя бы он, как это

часто случается, пользовался ими не точно в том смысле, какой им придают толкователи этого права, если только он не домогается того, чтобы этими терминами и формулами так пользовались настоящие юристы или даже судебные учреждения. В самом деле, если бы он не имел на это права, то можно было бы, наоборот, основывающихся на Библии богословов или присяжных юристов обвинять в бесчисленных посягательствах на достояние философии, потому что и те и другие, не будучи в состоянии обойтись без разума, а там, где дело решает наука,— без философии, очень часто кое-что должны заимствовать от нее, хотя только к их взаимной выгоде. Но если первому следует исходить из того, чтобы в религиозных делах не иметь по возможности никакого касательства с разумом, то можно легко предвидеть, кто будет в проигрыше. Ведь религия, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него.— Я позволяю себе даже предложить, что было бы лучше, окончив академическое обучение библейскому богословию, всякий раз в заключение прибавлять еще особый курс чисто *философского* учения о вере (а оно пользуется всем, также и Библией) по такому руководству, как эта книга (или другая, если можно найти лучшую книгу такого рода), и такой курс следовало бы считать необходимым для полного снаряжения кандидата.— В самом деле, науки выигрывают, лишь отделяясь друг от друга, если только каждая сначала сама по себе составляет нечто целое и только уже потом делается попытка рассматривать ее в соединении с другими. В таком случае основывающийся на Библии богослов может быть единодушен с философом или считать, что он должен его опровергнуть, если только он его слушает. Ведь именно таким образом он заранее может быть во всеоружии против всяких затруднений, перед которыми его может поставить философ. Но утаивать их или объявлять их безбожными — это жалкая уловка, которая ни к чему не ведет; а если смешивают то и другое и основывающийся на Библии богослов только случайно бросает на это беглые взоры, то это отсутствие основательности, и в таком случае никто в конце концов толком не знает, как быть с учением о вере в целом.

Из следующих четырех статей[1], в которых я показываю отношение религии к человеческой природе, наделенной отчасти добрыми, отчасти дурными задатками, и рассматриваю соотношение злого и доброго принципа как двух самостоятельных и влияющих на человека действующих причин, первая уже была напечатана в «Berlinische Monatsschrift» в апреле 1792 г. Но ее нельзя было опустить здесь, поскольку она по содержанию тесно связана со всей этой книгой, содержащей в прибавленных трех статьях полную разработку первой.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1794 года

В этом издании, кроме опечаток и немногих стилистических поправок, ничего не изменено. Все добавления отмечены крестиком и даны в сносках.

О заглавии этой книги (так как были высказаны некоторые сомнения относительно скрытой в нем цели) считаю нужным заметить следующее. Так как *откровение* может по крайней мере включать в себя и *религию чистого разума*, а религия разума, наоборот, не может содержать в себе историческое [содержание] откровения, то я могу рассматривать первое как *более широкую* сферу веры, которая заключает в себе религию разума как *более узкую* сферу (не как два вне друг друга находящихся круга, а как два концентрических круга), и в пределах последней философ должен считать себя учителем чистого разума (из одних лишь априорных принципов), при этом, следовательно, отвлечься от всякого опыта. С этой точки зрения я могу сделать и вторую попытку, а именно исходить из какого-нибудь откровения, признаваемого таковым, и, отвлекаясь от религии чистого разума (поскольку она составляет самостоятельную систему), рассматривать откровение как *историческую систему* моральных понятий только фрагментарно и наблюдать, не приведет ли это к той же *системе* религии чистого *разума*, которая самостоятельна не в теоретическом, правда, отношении (к чему следует причислить и технически практический метод преподавания как *учение об умении* [Kunstlehre]), а в мораль-

но практическом отношении и достаточна для религии в собственном смысле, которая как априорное понятие разума (остающееся после устранения всего эмпирического) существует только в этом отношении. Если это так, то можно сказать, что между разумом и [священным] писанием можно найти не только совместимость, но и единство, так что тот, кто следует одному из них (под руководством моральных понятий), обязательно встретится и с другим. Если же этого не случится, то или у одного человека будет две религии, что нелепо, или будет *религия* и *культ*. А в последнем случае, так как культ не есть (в отличие от религии) цель сама по себе, а имеет ценность только как средство, оба они иногда могут смешиваться вместе, чтобы на короткое время соединиться, но потом, как масло и вода, снова отделиться друг от друга, и чисто моральное (религия разума) должно всплыть наверх.

Я уже в первом предисловии отметил, что такое соединение (или попытка его достигнуть) с полным правом есть для философского исследователя религии нужное дело и не представляет собой посягательство на исключительные права основывающегося на Библии богослова. После этого я нашел, что утверждение это приводится и в «Морали» Михаэлиса[2] (часть 1-я, стр. 5—11), человека очень сведущего в той и другой области, и проходит через всю его книгу, причем высший факультет не нашел бы в ней ничего предосудительного в отношении своих прав.

Суждения достойных людей, подписавших свои имена и не подписавших их под своими отзывами о моей книге, я не могу принять в соображение в этом втором издании, так как они (как вся литература из других городов) очень поздно доходят до нас. Хотя кое о чем я очень хотел бы поговорить, главным образом об Annotationes quaedam theologicae etc. знаменитого д-ра Шторра[3] в Тюбингене, который с обычным для него остроумием, а также с заслуживающими глубочайшей благодарности усердием и справедливостью подверг разбору мою книгу. Я, конечно, хотел бы ответить на это исследование, но не могу обещать этого, так как старость больше всего мешает разработке отвлеченных идей.—

От одного критического отзыва, а именно помещенного в № 29 «Neue kritische Nachrichten» в Грейфсвальде, я могу отделаться так же бесцеремонно, как рецензент от моего сочинения. Оно, по его мнению, есть не что иное, как ответ на поставленный мной же вопрос: «Каким образом возможна церковная система догматики в ее понятиях и положениях на основе чистого (теоретического и практического) разума?» — «Этот опыт, следовательно, вообще не интересен для тех, кто так же не постигает и не понимает его (Канта) системы, как не желает ее знать, и поэтому они должны рассматривать его как нечто несуществующее».— На это я отвечаю: для того чтобы понять основное содержание этого сочинения, требуется лишь обыденная мораль и нет надобности вдаваться в критику практического разума, а тем более теоретического. И если, например, добродетель как навык в сообразных с долгом *поступках* (по их легальности) называют virtus phaenomenon, а ее же как постоянное *убеждение* совершать такие поступки из *чувства долга* (в силу их моральности) — virtus noumenon, то эти выражения годятся только для школьного преподавания, а сущность дела содержится и вполне понятна в самых популярных наставлениях для детей или в проповеди, хотя она выражена здесь иначе. Если проповедь могла бы превозносить тайны божественной природы, которые причисляются к учению о религии и приводятся в катехизисах, как будто они совершенно доступны, то впоследствии их пришлось бы превращать прежде всего в моральные понятия, если бы они должны были стать понятными каждому.

Кёнигсберг, 26 января 1794 г.

ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ О РЕЛИГИИ ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О СОСУЩЕСТВОВАНИИ ЗЛОГО ПРИНЦИПА С ДОБРЫМ, ИЛИ ОБ ИЗНАЧАЛЬНО ЗЛОМ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

То, что мир во зле лежит,— это жалоба, которая так же стара, как история, даже как еще более старая поэзия, более того, как самая старая среди всех видов форм творчества—религия жрецов. Тем не менее у всех мир начинается с добра—с золотого века, с жизни в раю или с еще более счастливой жизни в общении с небесными существами. Но это счастье скоро исчезает у них как сон, и впадение в злое (моральное, с которым всегда в ногу идет и физическое) ускоренным шагом торопится к худшему *, так что мы теперь (но это *теперь* так же старо, как и история) живем в последние времена, на пороге у нас день страшного суда и светопреставление. А в некоторых областях Индостана судья мира и опустошитель Руттрен (иначе называемый Сиба или Сивен) уже почитается как ныне державный бог, после того как мирохранитель Вишну, которому наскучила его должность, воспринятая им от творца мира Брамы, уже много веков назад отрекся от нее[4].

Более новое, но гораздо менее распространенное мнение — это противоположное возвышенное (heroische) мнение, которое находило себе поклонников почти исключительно среди философов, а в наше время главным образом среди педагогов: мир беспрестанно (хотя еле заметно) идет как раз в обратном направлении, а именно от

* Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.
Horat.[5]

плохого к лучшему, во всяком случае задатки этого имеются в человеческой природе. Но это мнение, несомненно, возникло у них не из опыта, если речь идет о *морально* добром или *морально* злом (а не о цивилизации), так как в этом пункте история всех времен слишком сильно говорит против этого мнения. Скорее, это только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо, дабы лежащий, быть может, в нас зачаток доброго побуждать к беспрерывному росту, если только можно рассчитывать на естественные основания для этого роста в человеке. Сюда можно отнести еще и мнение, что так как человека по природе (т. е. как он обычно рождается) надо признавать физически здоровым, то нет никакой причины не признавать его также и душевно здоровым и добрым от природы. Следовательно, сама природа содействует развитию в нас этих нравственных задатков доброго. Sanabilibus aegrotamus malis nosque *in rectum genitos* natura, si sanari velimus, adiuvat,— говорит Сенека [6].

Но так как легко может случиться, что ошибаются и в том и другом мнимом опыте, то возникает вопрос: не возможно ли по крайней мере что-то среднее, а именно что человек как член рода своего ни добр, ни зол, или во всяком случае может быть и тем и другим, т. е. отчасти добрым, а отчасти злым? — Человека, однако, называют злым не потому, что он совершает злые (противные закону) поступки, а только потому, что эти поступки таковы, что дают возможность сделать вывод о его злых максимах. Опыт, конечно, позволяет наблюдать противные закону поступки и то (по крайней мере у самих себя), что они сознательно противны закону, но максимы нельзя видеть даже в самих себе. Поэтому суждение о том, что виновник — злой человек, не может быть с уверенностью основано на опыте. Следовательно, дабы назвать человека злым, надо иметь возможность из некоторых его поступков, даже из одного-единственного сознательно злого поступка a priori сделать вывод о злой максиме, лежащей в основе, а из этой максимы — о заложенном в каждом субъекте основании всех отдельных морально злых максим, которое само в свою очередь есть максима.

Для того чтобы сразу же не споткнуться о термин *природа*, который, если он (как обычно) обозначает то, что противоположно основанию поступков из *свободы*, должен находиться в прямом противоречии с предикатами *морально* доброго или *морально* злого, следует отметить, что здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под [властью] объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами. И это основание может находиться где угодно. Но само это субъективное основание всегда должно в свою очередь быть актом свободы (ведь иначе применение произвола человека или злоупотребление им не могло бы быть человеку вменено в отношении нравственного закона и нельзя было бы называть доброе или злое в нем моральным). Стало быть, основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произвол через склонность, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме. О максиме уже нельзя спрашивать дальше, что́ в человеке есть субъективное основание признания этой, а не противоположной ей максимы. В самом деле, если бы это основание в конце концов само уже не было максимой, а было бы только естественным побуждением, то применение свободы можно было бы полностью свести к определениям через естественные причины; а это противоречит ей. Итак, если мы говорим: человек по природе добр или он по природе зол, то это значит только то, что он имеет в себе (непостижимое для нас) первое основание * признания добрых или признания злых

* То, что первое субъективное основание признания моральных максим непостижимо, видно пока уже из того, что так как это признание свободно, то основание его (почему я, например, признал злую, а не добрую максиму) надо искать не в естественных мотивах, а всегда опять-таки в некоторой максиме; и так как эта максима тоже должна иметь свое основание, а кроме максимы не следует и невозможно указать какое-либо [другое] определяющее основание свободного произвола, то в ряду субъективных оснований определения мы всегда будем двигаться назад до бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания.

(противных закону) максим, и притом как человек вообще; стало быть, что через них он выражает также характер рода своего.

Мы, следовательно, будем говорить об одном из этих характеров (отличии человека от других возможных разумных существ) — он ему *прирожден* — и при этом всегда довольствоваться [тем], что не природа причина его вины (если он зол) или его заслуги (если он добр), а что человек сам виновник его. Но так как первое основание признания наших максим, которое само в свою очередь должно всегда заключаться в свободном произволе, не может быть фактом, который мог бы быть дан в опыте, то доброе или злое в человеке (как субъективное первое основание признания той или другой максимы в отношении морального закона) называется прирожденным только в *том* смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте применения свободы (в самом раннем возрасте вплоть до рождения) и поэтому представляется как нечто уже имеющееся в человеке вместе с его рождением, но не в том смысле, что причина этого — само рождение.

Примечание

В основе спора обеих вышеприведенных гипотез лежит разделительное суждение: *человек* (от природы) *или нравственно добр*, *или нравственно зол*. Но каждому может легко прийти на ум вопрос, верно ли такое противопоставление и не может ли каждый утверждать, что человек от природы ни то ни другое или что он и то и другое одновременно, а именно в одних отношениях добр, а в других зол. Опыт, по всей видимости, даже подтверждает это среднее между двумя крайностями.

Но для учения о нравственности вообще очень важно не допускать, насколько возможно, никакой моральной середины ни в поступках (adiaphora), ни в человеческих характерах, так как при такой двойственности всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость. Тех, кто придерживается такого строгого образа мыслей, называют *ригористами* (имя, которое должно заключать в себе порицание, а на самом деле

есть похвала); их антиподов можно поэтому называть *вольномыслящими*. А последние бывают или нейтральными, и тогда их можно назвать *индифферентистами*, или примирителями (der Koalition), и тогда их можно назвать *синкретистами* *.

Ответ на поставленный вопрос о ригористическом способе решения** основывается на важном для морали

---

* Если доброе = a, то противоречаще противоположное ему есть недоброе. Оно бывает следствием или только отсутствия основания добра = 0, или положительного основания, противоположного ему, = $-a$. В последнем случае недоброе можно называть также положительным злом. (В отношении удовольствия и страдания можно указать на такого же рода среднее, так что удовольствие = a, страдние = $-a$, а состояние, в котором нет ни того ни другого, есть безразличие = 0.) Если же моральный закон не был бы в нас мотивом произвола, то морально доброе (согласие произвола с законом) = a, недоброе = 0, а следствие отсутствия морального мотива = a. Но мотив в нас = a. Следовательно, отсутствие согласия с ним произвола (=0) возможно только как следствие реально противоположного определения произвола, т. е. *противодействия* ему = $-a$, т. е. возможно только через злой произвол; и между злым и добрым образом мыслей (внутренним принципом максим), по которому надо судить и о моральности поступка, нет, следовательно, ничего среднего. Морально безразличный поступок (adiaphoron morale) был бы тогда поступком, который следует из одних лишь законов природы и, таким образом, вообще не имеет отношения к нравственному закону как закону свободы, при этом он не есть факт и в отношении его не бывают, да и не нужны, ни *предписание*, ни *запрет*, ни даже *дозволение* (законное *правомочие*).

** Господин профессор Шиллер в своей мастерски написанной статье (Thalia, 1793, 3-я часть) «О грации и достоинстве»[7] в морали не одобряет этого способа представления обязательности как якобы заключающего в себе картезианское направление духа. Но так как мы в важнейших принципах с ним сходимся, то и в этом случае я не могу допустить никакого расхождения, если мы только хотим понять друг друга.— Я охотно признаю, что к *понятию долга* именно ради его достоинства я не могу присовокупить какую-либо *грацию*: понятие долга содержит в себе безусловное принуждение, с чем грация стоит в прямом противоречии. Величие закона (подобно закону на Синае) внушает благоговение (не страх, который отталкивает, и не прелесть, которая вызывает непринужденность), которое возбуждает чувство уважения подчиненного к своему повелителю, а в данном случае, так как повелитель заложен в нас самих,— чувство возвышенности нашего собственного назначения, что увлекает нас больше, чем все прекрасное.— Но добродетель, т. е. образ мыслей, имеющий твердую основу и направленный на то, чтобы точно испол-

наблюдении: свобода произвола имеет ту совершенно отличительную особенность, что он может быть тем или иным мотивом определен к поступкам, *лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму* (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произвола (свободы). Только моральный закон сам по себе есть мотив в суждении разума, и тот, кто делает его своей максимой, *морально* добр. Если же закон не определяет чьего-либо произвола в отношении того или иного поступка, касающегося данного закона, то на этот произвол должен иметь влияние противоположный ему мотив. И так как, по предположению, это может случиться только благодаря тому, что человек принимает этот мотив (стало быть, и отклонение от морального закона) в свою максиму (в этом случае он злой человек), то его

нять свой долг, в своих последствиях более благодетельна, чем все, что может сделать в мире природа или искусство. И великолепный образ человечества, представленный в этом его облике, хотя и дозволяет *грациям* сопровождать себя, но они должны держаться на почтительном расстоянии, если речь идет еще только о долге. Однако если иметь в виду те привлекательные последствия, которые добродетель распространяла бы в мире, если бы она везде нашла себе применение, то в этом случае морально направленный разум примешивает чувственность (через воображение). Геркулес стал *мусагетом* только тогда, когда он одолел чудовищ,— занятие, которое заставляет содрогаться этих добрых сестер. Эти спутницы Венеры Небесной становятся блудницами в свите Венеры Дионы[8], как только они намерены вмешаться в дело определения долга и давать мотивы, [побуждающие] к этому.— Если же спросить, каков *эстетический* характер, так сказать, *темперамент добродетели*: мужественный, стало быть *радостный*, или боязливо смиренный и подавленный, то вряд ли требуется ответ. Рабское настроение духа не может существовать без скрытой *ненависти* к закону, а радость от *исполнения* своего долга (а не удобство от признания его) есть признак подлинно добродетельного образа мыслей даже в *благочестии*, состоящем не в самобичевании кающегося грешника (самобичевание очень двусмысленно и обычно есть только внутренний упрек в том, что не соблюдены правила благоразумия), а в твердом намерении поступать в будущем лучше, и такое намерение, воодушевляемое успехом, не может не вызывать радостное настроение духа, без которого никогда нет уверенности, что добро *полюбилось*, т. е. принято в максиму.

образ мыслей в отношении морального закона никогда не индифферентен (никогда не может быть ни тем ни другим — ни добрым, ни злым).

Но он также не может в некоторых отношениях быть добрым, а в других — одновременно и злым. В самом деле, если он в одном отношении добр, то это значит, что он принял моральный закон в свою максиму. Если же в других отношениях он был бы также злым, то, поскольку моральный закон исполнения долга вообще только один-единственный и всеобщий, относящаяся к нему максима должна быть всеобщей, а вместе с тем только особой максимой, что само себе противоречит *.

Иметь тот или другой образ мыслей как врожденное свойство значит здесь не то, что он не приобретен человеком, который им обладает, т. е. что он не виновник, а то, что этот образ мыслей был приобретен не во времени (что тот или другой был у человека *смолоду*, *всегда*). Образ мыслей, т. е. первое субъективное основание признания максим, может быть только одним и направлен на все применение свободы вообще. Но сам образ мыслей должен быть принят свободным произволом, иначе он не может быть вменен. Субъективное основание, или причину, этого признания нельзя в свою очередь познать (хотя спрашивать об этом неизбежно, иначе снова должна быть указана максима, в которую был принят данный образ мыслей, а этот образ мыслей в

---

* Старые философы-моралисты, которые столь основательно рассмотрели все, что можно сказать о добродетели, не оставили без внимания и оба поставленных выше вопроса. Первый они формулировали так: следует ли учиться добродетели (человек, следовательно, от природы безразличен к ней и к пороку)? Другой формулировали так: существует ли *одна* добродетель или их больше (значит, не бывает так, что человек в одних отношениях добродетелен, а в других порочен)? То и другое они отвергали с ригористической определенностью и вполне справедливо, так как они рассматривали добродетель *самое по себе* в идее разума (каким человек должен быть). Но если хотят нравственно судить об этом моральном существе, о человеке, *в явлении*, т. е. как его нам показывает опыт, то на оба указанных вопроса можно отвечать утвердительно, так как в таком случае его не взвешивают на весах чистого разума (перед божественным судом), а судят о нем по эмпирическому мерилу (перед человеческим судьей). Но об этом будет речь еще впереди.

свою очередь также должен иметь свое основание). Следовательно, так как мы этот образ мыслей или, вернее, его высшее основание не можем выводить из какого-либо первого акта произвола во времени, то мы называем его свойством произвола, которое присуще ему (хотя в действительности оно имеет свою основу в свободе) от природы. То, что под человеком, о котором мы говорим, что он от природы добр или зол, мы понимаем не отдельного человека (ибо тогда можно было бы признавать одного по природе добрым, а другого злым), а имеем право понимать весь род, может быть доказано только позднее, когда антропологическое исследование покажет, что основания, которые дают нам право приписывать человеку один из этих двух характеров как прирожденный, таковы, что нет никакого основания делать отсюда исключения для какого-либо человека и что этот характер относится ко всему роду.

I

О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЗАДАТКАХ ДОБРОГО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

В отношении их цели нам удобно разделить их на три класса как элементы определения человека:

1. Задатки *животности* человека как *живого* существа.

2. Задатки *человечности* его как существа живого и вместе с тем *разумного*.

3. Задатки его *личности* как существа разумного и вместе с тем *доступного вменению* *.

---

* Это необходимо следует рассматривать как особый вид задатков, а не как заключающийся уже в понятии двух первых. В самом деле, из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произвол безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства и, таким образом, само по себе может быть практическим, по крайней мере насколько мы можем постичь. Самое разумное существо в мире все еще могло бы нуждаться в каких-то мотивах, которые у него проистекали бы от объектов склонности, чтобы определять свой произвол, но для этого понадобилось бы самое разумное размышление относительно огромнейшего количества мотивов и относительно средств достижения определяемой этим цели, даже если бы и не подозрева-

1. Задатки ***животности*** в человеке можно подвести под общую рубрику физического и чисто *механического* себялюбия, т. е. такого, для которого не требуется разум. Они троякого вида: *во-первых*, [стремление] к самосохранению; *во-вторых*, к продолжению рода своего через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; *в-третьих*, к общению с другими людьми, т. е. влечение к общительности.— Им могут быть привиты всевозможные пороки (которые, однако, не возникают сами собой из этих задатков как корня). Их можно назвать пороками естественной *грубости*, и при наибольшем отступлении от целей природы они становятся *скотскими пороками*: *обжорства*, *похоти* и *дикого беззакония* (по отношению к другим людям).

2. Задатки ***человечности*** можно подвести под общую рубрику физического, правда, но *сравнительного* себялюбия (для чего требуется разум), а именно [как наклонность] судить о себе как о счастливом или несчастном только по сравнению с другими. Отсюда склонность *добиваться* [признания] своей *ценности во мнении* других, и притом первоначально лишь ценности своего *равенства* с другими: никому не позволять превосходства над собой, что связано с постоянным опасением того, что и другие могут стремиться к тому же. Отсюда прямо возникает несправедливое желание добиться превосходства над другими.— Им, а именно *ревности* и *соперничеству*, могут быть привиты величайшие пороки тайной и открытой враждебности против всех, на кого мы смотрим как на чужих для нас. Эти пороки, собственно говоря, не возникают сами собой из природы как своего корня; при усиленном домогательстве со стороны других ненавистного нам превосходства над нами они суть склонности: ради своей безопасности добиться

ли о возможности чего-то такого, как моральный, безусловно повелевающий закон, который возвещает о себе, и притом как о высшем мотиве. Если бы этот закон не был дан в нас, мы не могли бы его как такой закон выдумать никаким разумом или навязать произволу; и все же этот закон единственное, что дает нам сознание независимости нашего произвола от определения всеми другими мотивами (сознание нашей свободы) и тем самым и сознание того, что все поступки могут быть вменены.

превосходства над другими как предохранительного средства, в то время как природа хотела использовать идею такого соревнования (которое само по себе не исключает взаимной любви) только как побуждение к культуре. Пороки, которые прививаются этой наклонности, могут поэтому называться и пороками *культуры*, а когда становятся в высшей степени дурными (так как они тогда просто становятся идеей максимума зла, превышающего человечность), например *завистью*, *неблагодарностью*, *злорадством* и т. д., могут быть названы *дьявольскими пороками*.

3. Задатки *личности* — это способность воспринимать уважение к моральному закону *как сам по себе достаточный мотив произвола*. Способность воспринимать уважение к моральному закону в нас была бы моральным чувством, которое само по себе еще не составляет цели естественных задатков, а есть такая цель, лишь поскольку оно мотив произвола. А так как это становится возможным исключительно благодаря тому, что свободный произвол принимает его в свою максиму, то свойством такого произвола служит добрый характер, который, как вообще каждый характер свободного произвола, есть нечто такое, что может быть только приобретено, но для возможности этого все же должны существовать задатки в нашей природе, которым никак не может быть привито что-либо злое. Однако идею морального закона с неотделимым от нее уважением к нему нельзя назвать *задатками личности*; она уже сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально). Но субъективное основание того, что мы принимаем это уважение в качестве мотива в наши максимы, кажется дополнением к личности и потому заслуживает ради личности названия задатков.

Когда мы названные три вида задатков рассматриваем с точки зрения их возможности, то мы находим, что *первый* не коренится ни в каком разуме; *второй* коренится хотя и в практическом, но подчиненном другим мотивам разуме и только *третий* сам по себе коренится в практическом, т. е. безусловно законодательствующем, разуме. Все эти задатки в человеке не только (негативно) добры (не противоречат моральному закону), но это и

задатки *добра* (содействуют исполнению этого закона). Они *первоначальны*, так как требуются для возможности человеческой природы. Человек хотя и может пользоваться первыми двумя против цели, но ни одного из них он не может уничтожить. Под задатками какого-нибудь существа мы понимаем и необходимые для этого составные части, и формы их связи, чтобы быть таким существом. Они *первоначальны*, если они необходимо требуются для возможности такого существа, *случайны* же, если бы это существо было возможно и без них. Следует еще отметить, что здесь речь идет только о таких задатках, которые непосредственно относятся к способности желания и к применению произвола.

II
О ПРЕДРАСПОЛОЖЕНИИ К ЗЛОМУ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Под *предрасположением* (propensio) я понимаю субъективное основание возможности той или иной склонности (привычных желаний, concupiscentia), поскольку она для человечества вообще случайна *. Оно отличается от задатков тем, что хотя оно может быть прирождено человеку, но его *нельзя* представить, как таковое; его можно мыслить (если оно доброе) как *благоприобретенное* или (если оно злое) как *нажитое* самим человеком.—

---

* *Предрасположение* — это, собственно, только Prädisposition к желанию удовлетворения, которое, если субъект испытал его, порождает *склонность* к нему. Так, все грубые люди имеют предрасположение к опьяняющим напиткам, ибо хотя многие из них еще не знают охмеления и, следовательно, еще не желают того, что́ его вызывает, но достаточно дать им хоть раз попробовать такие напитки, чтобы породить у них почти неистребимое желание этих напитков.— Между предрасположением и склонностью, которая предполагает уже знакомство с объектом желания, находится еще *инстинкт* — ощущаемая потребность что-то делать или чем-нибудь наслаждаться, о чем мы еще не имеем никакого понятия (как художественный инстинкт у животных или половое влечение). Наконец, выше склонности есть еще одна ступень способности желания — это *страсть* (не *аффект*, относящийся к чувству удовольствия и неудовольствия), т. е. такая склонность, которая уже исключает всякую возможность владеть собой.

Но здесь речь идет только о предрасположении к собственно, т. е. морально, злому, которое, так как оно возможно только как определение свободного произвола (а судить о произволе как о добром или злом можно только по его максимам), должно состоять в субъективном основании возможности отклонения максим от морального закона; и если это предрасположение следует признавать для каждого человека вообще (следовательно, присущим характеру его рода), то его можно назвать *естественным* предрасположением человека к злому.— Можно еще к этому добавить, что возникающая из естественного предрасположения способность или неспособность произвола принимать моральный закон в свою максиму или не принимать его называется *добрым или злым сердцем*.

Можно мыслить себе три различные ступени его. *Во-первых*, это слабость человеческого сердца в соблюдении принятых максим вообще, или *хрупкость* человеческой природы; *во-вторых*, предрасположение к смешению неморальных мотивов с моральными (даже если это происходит с добрым намерением и сообразно максиме добра), т. е. *отсутствие чистоты*; *в-третьих*, предрасположение к принятию злых максим, т. е. *злонравность* человеческой природы или человеческого сердца.

Во-первых, *хрупкость* (fragilitas) человеческой природы выражена уже в сетовании апостола: я хочу доброго, но совершить его не могу, т. е. принимаю доброе (закон) в максиму моего произвола, но оно, будучи объективно в идее (in thesi) неодолимым мотивом, субъективно (in hypothesi), когда дóлжно соблюдать максиму, оказывается более слабым (в сравнении с склонностью) мотивом.

Во-вторых, *отсутствие чистоты* (impuritas, improbitas) человеческого сердца состоит в том, что максима по объекту (преднамеренному соблюдению закона) хотя и добра и, быть может, достаточно сильна для исполнения, но не чисто моральна, т. е. не приняла в себя, как это должно было бы быть, *одного только* закона в качестве *достаточного* мотива, а по большей части (быть может, и всегда) кроме него нуждается еще и в других

мотивах, чтобы этим определить произвол к тому, чего требует долг. Другими словами, сообразные с долгом поступки совершаются не из одного только чувства долга.

В-третьих, *злонравность* (vitiositas, pravitas) или, если угодно, *испорченность* (corruptio) человеческого сердца есть предрасположение произвола к максимам предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы. Ее можно также называть *извращенностью* (perversitas) человеческого сердца, так как она извращает нравственный порядок в отношении мотивов свободного произвола; и хотя с этим еще могут уживаться законно добрые (легальные) поступки, все же образ мыслей бывает этим извращен в корне (что касается морального образа мыслей), и поэтому человек называется злым.

Следует отметить, что здесь предрасположение к этому предполагается в человеке даже самом лучшем (по поступкам), что и должно быть, если доказать всеобщность предрасположения к злому среди людей, или — здесь это одно и то же — если доказать, что оно переплелось с человеческой природой.

Но между человеком добрых нравов (bene moratus) и нравственно добрым человеком (moraliter bonus) нет никакого различия (по крайней мере не должно быть), поскольку дело касается соответствия поступков с законом, разве лишь что у одного не всегда, быть может даже никогда, а у другого *всегда* закон — единственный и высший мотив. О первом можно сказать: он соблюдает *букву* закона (т. е. в том, что касается его поступка, предписываемого законом); а о втором: он соблюдает *дух* закона (дух морального закона состоит в том, что один этот закон достаточен как мотив). *То, что совершается не на основе этой веры, есть грех* (по образу мыслей). В самом деле, если нужны другие мотивы для определения произвола к *законосообразным* поступкам, а не сам закон (например, честолюбие, себялюбие вообще и даже добросердечный инстинкт, каково сострадание), то это простая случайность, что поступок согласуется с законом, ведь эти мотивы точно так же могли бы побуждать и к нарушению [закона]. Следовательно, максима, по которой дóлжно ценить доброе во всем моральном достоин-

стве личности, противна закону и человек, хотя бы и совершал одни только добрые поступки, все же злой человек.

Необходимо еще следующее пояснение, чтобы определить понятие об этом предрасположении. Всякое предрасположение бывает или физическим, т. е. относится к произволу человека как существа природы, или моральным, т. е. относится к произволу его как морального существа.— В первом смысле нет никакого предрасположения к морально злому, так как морально злое должно возникать из свободы, а физическое предрасположение (которое основывается на чувственных побуждениях) к какому-нибудь применению свободы, будет ли оно направлено на доброе или на злое, есть противоречие. Итак, предрасположение к злому может укорениться только в моральной способности произвола. Но нравственно злым (т. е. подлежащим вменению) может быть только наше собственное *действие* (Tat). Под понятием же предрасположения понимают субъективное основание определения произвола, *предшествующее всякому действию*, стало быть, само оно еще не есть действие, так как в понятии одного лишь предрасположения к злому содержалось бы противоречие, если бы этот термин нельзя было брать в двух различных значениях, совместимых, однако, с понятием свободы. Но термин *действие* вообще приложим как для такого применения свободы, благодаря которому принимается в произвол высшая максима (сообразно с законом или противно ему), так и для такого, когда сами поступки (по их материи, т. е. относительно объектов произвола) будут совершаться сообразно с этой максимой. Предрасположение к злому есть действие в первом значении (peccatum originarium) и вместе с тем формальное основание всякого противного закону действия, взятого во втором смысле, по [своей] материи противоречащего закону и называющегося пороком (peccatum derivativum). И первое погрешение остается, хотя второго (из мотивов, которые не заключаются в самом законе) можно всячески избежать. Первое есть умопостигаемое действие, познаваемое только разумом без всякого условия времени; второе — чувственно воспринимаемое эмпириче-

ское действие, данное во времени (factum phaenomenon). Первое называется, главным образом в сравнении со вторым, только предрасположением и прирожденным, так как оно не может быть искоренено (для этого высшая максима должна была бы быть максимой доброго, а она в этом предрасположении сама принимается как злая), а главным образом потому, что для [выяснения] того, почему именно злое испортило в нас высшую максиму, хотя это как раз наше собственное действие, мы так же не можем указать дальнейшую причину, как и для того или иного основного свойства, присущего нашей природе.— В только что сказанном можно найти основание того, почему мы в этом разделе три источника морально злого с самого начала искали единственно в том, что́ воздействует на высшее основание принятия или соблюдения наших максим по законам свободы, а не в том, на что́ воздействует чувственность (как восприимчивость).

III
ЧЕЛОВЕК ПО ПРИРОДЕ ЗОЛ

Vitiis nemo sine nascitur.
Horat.[9]

Суждение *человек зол*, согласно сказанному выше, выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него. Сказать, что он зол *от природы*,— значит сказать, что это относится к нему как члену рода человеческого не в том смысле, что это качество будто бы вытекает из понятия его рода (из понятия человека вообще, в таком случае оно было бы необходимым), а в том, что по тому, что́ знают о нем из опыта, о нем нельзя судить иначе, или что это можно предположить как субъективно необходимое в каждом, даже самом лучшем, человеке. Так как само это предрасположение надо признать морально злым, стало быть, не естественными задатками, а чем-то таким, что может быть вменено человеку, следовательно, состоит в противных закону максимах произвола (а ввиду свободы эти максимы следует рассматривать как сами по себе слу-

чайные, что в свою очередь не согласуется с всеобщностью этого зла, если субъективно высшее основание всех максим не переплетается с человечностью и, так сказать, так или иначе не укореняется в ней),— то это естественное предрасположение к злому, поскольку оно всегда совершается по собственной вине, мы можем называть *изначальным* (radikales), прирожденным (и тем не менее нами самими нажитым) *злым* в человеческой природе.

Мы можем отказаться от формального доказательства того, что такое испорченное предрасположение укоренилось в человеке, ввиду множества вопиющих случаев, которые опыт показывает нам в действиях людей. Когда хотят получить такие примеры из того состояния, преимущественно в котором многие философы надеялись найти хорошие задатки человеческой природы, а именно из так называемого *естественного состояния*, то стоит только сопоставить с этой гипотезой проявления ничем не вызванной жестокости в случаях убийства на островах Тофоа, Новая Зеландия и Навигаторских и никогда не прекращающуюся жестокость в огромных пустынях Северо-Западной Америки (о чем рассказывает капитан Хирн[10]), где никто не имеет от нее никакой пользы *, и порок грубости даст нам больше, чем надо, чтобы отказаться от этого мнения. Но если считают правильным мнение, что человеческую природу можно гораздо лучше изучить в цивилизованном состоянии (в котором ее задатки могут развиться полнее), то здесь приходится

* Так же как никогда не прекращающаяся борьба между индейскими племенами аратхавескау и «собачьи ребра» не имеет никакой другой цели, как одно лишь смертоубийство. Храбрость в бою есть высшая добродетель диких, по их мнению. Но в цивилизованном обществе (Zustand) она предмет удивления и повод для особого уважения, какого требует то сословие, у которого она единственная заслуга. И это не лишено некоторых оснований в разуме. В самом деле, то обстоятельство, что человек может иметь и ставить своей целью то, что́ он ценит больше своей жизни (честь), причем отказывается от всякого своекорыстия, все же указывает на что-то возвышенное в его наклонностях. Однако по тому спокойствию, с которым победители восхваляют свои подвиги (побоище и резню без пощады и т. п.), видно, что только их превосходство и учиненное ими без всякой цели разрушение и есть то, чем они, собственно говоря, могут хвалиться.

выслушивать немало меланхолических жалоб на человечество: на скрытую фальшь даже в самой близкой дружбе, так что ограничение доверия во взаимной откровенности даже с лучшими друзьями причисляется к всеобщим максимам благоразумия в общении; на склонность людей ненавидеть тех, кому они чем-то обязаны,— к этому благодетель всегда должен быть готов; на сердечное благоволение, которое все же дает повод для замечания: «В несчастье наших лучших друзей есть нечто такое, что нам не совсем неприятно»[11], и на многое другое, скрытое под видом добродетели, не говоря уже о тех пороках, из которых не делают тайны, так как для нас хорошим кажется уже и *человек, злое в котором не выходит за обычные рамки*. И человек видит достаточно пороков *культуры* и цивилизации (самых обидных из всех), чтобы решить: лучше не глядеть на поведение людей, дабы самому не впасть в другой порок, а именно в человеконенавистничество. Но если ему и этого мало, то пусть он обратит внимание на удивительное сочетание двух этих видов [порочности], а именно на внешние отношения между народами, когда цивилизованные народы находятся друг с другом в отношении грубого естественного состояния (состояния непрерывной войны) и упорно придерживаются намерения никогда не выходить из этого состояния; и он увидит совершенно противоречащие публичному заверению и никогда не оставляемые принципы величайших обществ, называемых *государствами* *,— принципы, которые ни один

* Если рассматривать их историю только как феномен большей частью скрытых от нас внутренних задатков человечности, то можно заметить какой-то механический ход природы к целям, которые суть не их (народов) цели, а только цели природы. Каждое государство, пока рядом с ним находится другое, которое оно надеется покорить, стремится к расширению путем подчинения этого государства и таким образом стремится стать универсальной монархией, таким строем, при котором должна быть уничтожена всякая свобода, а вместе с ней (как ее следствие) добродетель, вкус и наука. Но это чудовище (в котором законы постепенно теряют свою силу), когда оно проглотит все соседние государства, в конце концов распадется само собой, и восстания и раздоры приведут к разделению его на много более мелких государств, которые, вместо того чтобы стремиться к союзу государств (к республике свободно объединенных народов), снова в свою оче-

философ не мог еще согласовать с моралью и взамен которых он не в состоянии (что очень плохо) предложить лучшие принципы, совместимые с человеческой природой, так что *философский хилиазм*, который надеется на состояние вечного мира, основанного на союзе народов как мировой республике, точно так же, как и богословский, уповающий на полное моральное исправление всего человеческого рода, всеми осмеиваются как мечтательность.

Причину этого злого нельзя, во-первых, как это обычно делают, усматривать *в чувственности* человека и возникающих отсюда естественных склонностях. Дело не только в том, что эти склонности не имеют прямого отношения к злому (скорее, они дают повод к тому, что́ может показать моральный образ мыслей во всей его силе,— к добродетели) и потому мы не должны отвечать за их существование (да и не можем отвечать, ибо они, как прирожденные, не имеют в нас своего источника), а в том, что мы должны отвечать за предрасположение к злому, которое, когда оно касается моральности субъекта, стало быть, имеется в нем как свободно действующем существе, обязательно может быть вменено ему как то, в чем он сам виноват, несмотря на глубокое укоренение этого предрасположения в произволе, ввиду чего до́лжно сказать, что оно в человеке от природы.— Причину этого злого нельзя, во-вторых, усматривать и в *испорченности* устанавливающего моральные законы разума, как будто он в состоянии уничтожить в себе силу самого закона и отрицать его обязательность, ведь это абсолютно невозможно. Мыслить себя существом, действующим свободно и тем не менее избавленным от соответствующего такому существу закона (морального), значило бы мыслить причину, действующую без всякого закона (ведь определение по законам природы отпадает ввиду свободы), что само себе противоречит.— Следо-

---

редь начнут ту же самую игру, чтобы война (этот бич человеческого рода) никогда не прекращалась; а война хотя она не столь неисцелимое зло, как могила всеобщего единодержавия (или же союз народов для того, чтобы деспотия не прекращалась ни в одном государстве), тем не менее, как говорил один из древних, создает больше злых людей, чем устраняет их.

вательно, *чувственность* заключает в себе слишком мало для того, чтобы указать причину морально злого в человеке, так как, устраняя мотивы, которые могут возникнуть из свободы, она превращает человека во что-то чисто *животное*; напротив, освобождающий от морального закона, словно *злой*, *разум* (безусловно злая воля) содержит в себе слишком много, так как этим противодействие самому закону стало бы мотивом (ведь без того или иного мотива произвол не может быть определен), и, таким образом, субъект стал бы *дьявольским существом*.— Но ни то ни другое не применимо к человеку.

Но хотя наличие этого предрасположения к злому в человеческой природе может быть доказано на опыте тем, что действительный во времени человеческий произвол противодействует закону, такое доказательство не дает нам еще знания о подлинном его характере и о причине указанного противодействия; этот характер, так как он касается отношения свободного произвола (следовательно, такого, понятие о котором не есть эмпирическое понятие) к моральному закону как мотиву (понятие о котором также есть чисто интеллектуальное понятие), необходимо узнавать a priori из понятия о злом, поскольку злое возможно по законам свободы (обязательности и вменяемости). Последующее разъясняет это понятие.

Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона, так сказать, как мятежник (с отказом от повиновения). Скорее, этот закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо. И если бы этому не противодействовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произвола в свою высшую максиму, т. е. он был бы морально добрым. Но в силу своих естественных задатков, в [наличии] которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу себялюбия) в свою максиму. Если же он принимает их в свою максиму как *сами по себе достаточные* для определения произвола, не обращая внимания на моральный закон (а он все же в нем есть), то он будет морально злым. А так как он естественным об-

разом принимает в свою максиму оба мотива, ибо каждый из них сам по себе, если бы был только один мотив, он считает достаточным для определения воли, то — если бы различие между максимами сводилось только к различию между мотивами (материи максим), а именно к тому, закон ли служит мотивом или чувственное побуждение,— человек был бы одновременно морально добрым и морально злым, а это (согласно введению) заключает в себе противоречие. Следовательно, различие между тем, добрый ли человек или злой, *заключается* не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в ее материи), а в *субординации* (в ее форме): *который из указанных двух мотивов делает он условием другого*. Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убеждается в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его склонности условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как *высшее условие* удовлетворения первого должен был бы быть принят во всеобщую максиму произвола как единственный мотив.

При таком переворачивании мотивов, [осуществляемом] максимой человека вопреки нравственному порядку, поступки все же могут быть совершены так же законосообразно, как если бы они возникали из истинных принципов, когда разум применяет единство максим вообще, свойственное моральному закону, только для того, чтобы внести в мотивы склонности, называемой *счастьем*, единство максим, которое им вообще-то несвойственно (например, если правдивость принимают за принцип, она избавляет нас от опасения, что нашей лжи могут поверить и что мы сами не запутаемся в ее изворотах), так как тогда эмпирический характер будет добрым, а умопостигаемый — все еще злым.

Но если такое предрасположение кроется в человеческой природе, то в человеке есть естественное предрасположение к злому. И само это предрасположение

морально злое, так как в конце концов его все же надо искать в свободном произволе, и, значит, оно может быть вменено. Это злое *коренное*, так как портит основание всех максим. Вместе с тем оно как естественное предрасположение не может быть *уничтожено* человеческими силами, так как это могло бы произойти только при помощи добрых максим, чего не может быть, если высшее субъективное основание всех максим заранее считается испорченным. Но тем не менее должна быть возможность превозмочь его, так как оно имеется в человеке как существе, действующем свободно.

Таким образом, злонравность человеческой природы следует называть не столько *злостностью* в буквальном смысле слова, т. е. намерением (субъективным *принципом* максим) принимать в качестве мотива в свою максиму злое как *злое* (ибо это дьявольское намерение), сколько *извращенностью* сердца, которое по результату именуется также *злым сердцем*. Оно совместимо с доброй в общем волей и возникает из хрупкости человеческой природы, недостаточно сильной для следования принятым принципам, а также из отсутствия чистоты, из-за которого человек отделяет друг от друга мотивы (даже поступков с добрым намерением), руководствуясь не моральностью, и потому — самое большее — обращает внимание в конце концов только на сообразность поступков с законом, а не на то, чтобы они вытекали из закона, т. е. чтобы иметь в виду закон как единственный мотив. Хотя отсюда не всегда возникает противный закону поступок и предрасположение к нему, т. е. *порок*, сам образ мыслей, при котором отсутствие порока уже истолковывается как соответствие образа мыслей с законом долга (как добродетель) (так как при этом обращают внимание не на мотивы максимы, а только на соблюдение буквы закона), следует уже назвать изначальной извращенностью в человеческом сердце.

Эту *прирожденную* вину (reatus), которая так называется потому, что ее можно заметить столь же рано, как и первое проявление свободы в человеке, и которая тем не менее должна возникнуть из свободы и потому может быть вменена, можно рассматривать на первых двух ступенях (хрупкости и отсутствия чистоты) как

неумышленную (culpa), а на третьей — как преднамеренную вину (dolus). В своем характере она обладает некоторым *коварством* человеческого сердца (dolus malus): обманывать себя насчет своих собственных добрых или злых намерений и, если только поступки не имеют своим последствием зла, какое они по своим максимам вполне могли бы причинить, не беспокоиться о своем образе мыслей, а, скорее, считать себя оправданным перед законом. Отсюда и спокойствие совести у столь многих (по их мнению, добросовестных) людей, когда они удачно избежали дурных последствий каких-то поступков, при совершении которых они не спрашивали у закона совета, во всяком случае закон не имел решающего голоса. Отсюда же у людей высокое мнение о своей заслуге, когда они не чувствуют себя виновными в таких проступках, которыми, как они считают, отягощены другие, и при этом не стараются разузнать, не заслуга ли это одной лишь счастливой случайности и не совершили бы они в равной мере нечто порочное — следуя образу мыслей, который они при желании могли бы в себе обнаружить,— если бы их не удерживали от этого неспособность, темперамент, воспитание, обстоятельства места и времени, вводящие в искушение (они ведь не могут быть нам вменены). Эта нечестность — самому себе пускать пыль в глаза, мешающая утверждению в нас подлинно морального образа мыслей, превращается внешне в лицемерие и в одурачивание других. Если это и нельзя называть злостностью, то оно по меньшей мере заслуживает названия низости и кроется в том злом [начале] человеческой природы, которое (расстраивая моральную способность суждения относительно того, каким следует считать человека, и делая вменение внутренне и внешне совершенно проблематичным) составляет тронутое гнилью место нашего рода и, пока мы не избавимся от него, будет препятствовать развитию зачатков доброго, которое при других условиях могло бы произойти.

Один член английского парламента[12] сгоряча позволил себе высказать такое мнение: «Каждый человек имеет ту цену, за которую он себя отдает». Если это верно (что́ каждый сам может решить); если вообще нет

добродетели, для которой нельзя найти степень искушения, способную опрокинуть ее; если решение вопроса о том, добрый или злой дух склонит нас на свою сторону, зависит от того, кто больше предлагает и более аккуратно платит,— то о человеке вообще было бы верным сказанное апостолом[13]: «Здесь нет никакого различия, здесь все грешники, нет никого, кто делал бы доброе (по духу закона), даже ни одного человека» *.

IV
О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЛОГО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Происхождение (первое) есть возникновение действия от его первой причины, т. е. той, которая в свою очередь не есть действие другой причины того же рода. Его можно рассматривать как *происхождение в разуме* либо как *происхождение во времени*. В первом значении рассматривается только *существование* действия; во втором — *совершение* его, значит, действие как событие соотносят с его *причиной во времени*. Если действие соотносят с причиной, которая с ним связана по законам свободы, как это бывает с морально злым, то определение произвола к его порождению до́лжно мыслить не соединенным с его определяющим основанием во времени, а только в представлении разума, и оно не может быть выведено из какого-нибудь *предшествующего*

* Истинное доказательство этого обвинительного приговора морально судящего разума дано не в этом, а в предыдущем разделе. Данный раздел содержит в себе лишь подтверждение его на опыте, который, однако, никогда не может обнаружить корень злого в высшей максиме свободного произвола по отношению к закону, ибо этот произвол предшествует всякому опыту как *умопостигаемое действие*.— Отсюда, т. е. из единства высшей максимы при единстве закона, к которому она относится, можно также усмотреть, почему в основе чисто интеллектуального суждения о человеке должен лежать принцип исключения всего среднего между добрым и злым, в то время как эмпирическое суждение из *чувственно воспринимаемого действия* (из действительного поведения) можно подвести под принцип: существует нечто среднее между этими крайностями: с одной стороны, нечто негативное — безразличие ко всякому развитию, с другой стороны, нечто положительное — смешение отчасти доброго, отчасти злого. Но последнее есть только суждение о моральности человека в явлении и в конечном суждении подчинено первому.

состояния, а это всегда должно случаться, когда злой поступок как *событие* в мире соотносят с его естественной причиной. Таким образом, поиски происхождения во времени свободных поступков, как таковых (словно естественных действий), есть противоречие; стало быть, это относится также к моральным свойствам человека, поскольку их рассматривают как случайные, так как они означают основание *применения* свободы, которое (так же как определяющее основание свободного произвола вообще) следует искать исключительно в представлениях разума.

Но каково бы ни было происхождение морально злого в человеке, среди всех способов представления о распространении и продолжении морально злого всеми членами рода человеческого и во всех поколениях самый неприличный — это когда морально злое представляют себе как переходящее к нам по *наследству* от прародителей; ведь о морально злом можно сказать то же, что поэт сказал о добром[14]: genus et proavos et *quae non fecimus ipsi*, vix ea nostra puto *. Еще надо заметить, что,

* Так называемые три главных факультета (в высших школах), каждый на свой лад, объясняли бы это наследование следующим образом: или как *наследственную болезнь*, или как *наследственную вину*, или как *наследственный грех*. 1. *Медицинский факультет* представлял бы себе наследственно злое вроде ленточного глиста, о котором иные естествоведы действительно держатся того мнения, что так как он не встречается ни в каком другом элементе, кроме нас, и (в том же виде) ни в каком другом животном, то он должен был быть и у наших прародителей. 2. *Юридический факультет* смотрел бы на морально злое как на законное следствие передачи нам оставленного прародителями, но обремененного тяжелым преступлением *наследства* (ибо родиться есть не что иное, как приобрести пользование благами земли, необходимыми для нашего существования). Следовательно, мы должны произвести плату (покаяться), и все же в конце (через смерть) у нас отнимут это владение. Как это право с точки зрения права! 3. *Богословский факультет* рассматривал бы это злое как личное участие наших прародителей в *отпадении* подлого бунтовщика или [полагал бы], что мы (хотя теперь мы этого и не сознаем) тогда сами содействовали этому или только теперь, рожденные под его (как князя мира сего) владычеством, должны больше довольствоваться земными благами, чем покоряться верховному повелению небесного властителя, и не обладать достаточной верностью, чтобы вырваться отсюда, но именно поэтому мы и должны в будущем разделить с бунтовщиком его судьбу.

когда мы исследуем происхождение злого, мы вначале не принимаем еще в расчет предрасположения к нему (как peccatum in potentia), а принимаем во внимание лишь действительно злое в данных поступках по его внутренней возможности и по тому, чтó для их совершения должно соединиться в произволе.

Каждый злой поступок, если ищут происхождение его в разуме, надо рассматривать так, как если бы человек дошел до него непосредственно из состояния невинности. В самом деле, каково бы ни было его прежнее поведение и каковы бы ни были воздействовавшие на него естественные причины, а также заключались ли они в нем или были вне его, все же его поступок свободен и не определен ни одной из этих причин; следовательно, о нем можно и дóлжно судить как о *первоначальном* проявлении его произвола. Он не должен был совершить его, каковы бы ни были условия данного времени и личные отношения, ибо нет таких причин в мире, которые могли бы заставить его перестать быть существом, действующим свободно. Хотя вполне справедливо говорят, что человеку вменяются и *последствия*, вытекающие из его прежних свободных, но противных закону поступков, но этим хотят сказать только то, что нет необходимости прибегать к этой отговорке и решать, могут ли последствия быть свободными или нет, так как уже в сознательно свободном поступке, который был их причиной, имеется достаточное основание для вменения. Но если кто-нибудь вплоть до непосредственно предстоящего поступка был также зол (вплоть до привычки как второй натуры), то не только было его долгом быть лучше, но и теперь еще его долг — стать лучше; следовательно, он и может это делать и, если он этого не делает, он так же вменяем и подлежит вменению в момент совершения поступка, как если бы он, наделенный естественной склонностью к добру (которая неотделима от свободы), перешел от состояния невинности к злу.— Следовательно, мы можем не ставить вопрос о происхождении такого действия во времени, а должны ставить вопрос только о происхождении его в разуме, чтобы сообразно с этим определить предрасположение, т. е. субъективное всеобщее основание принятия нарушения

в нашу максиму, если таковое есть, и по возможности объяснить его.

С этим вполне согласуется и тот способ представления, которым пользуется [священное] писание, чтобы изобразить происхождение злого как *начало* его в роде человеческом, представляя его в некотором повествовании, где то, что по существу своему (безотносительно к условию времени) дóлжно мыслить как первое, является как первое по времени. По [священному] писанию, зло начинается не из лежащего в основе предрасположения ко злу, так как иначе начало его не возникало бы из свободы, а с *греха* (под которым подразумевается нарушение морального закона как *божественной заповеди*); состояние же человека до всякого предрасположения к злому называется состоянием *невинности*. Моральный закон предшествовал [здесь] как запрет (1. Моисея, II, 16, 17), как это и должно быть у человека как не чистого, а искушаемого склонностями существа. Вместо того чтобы прямо следовать этому закону как достаточному мотиву (который один только безусловно добр, при этом уже не может быть никаких сомнений), человек стал искать еще другие мотивы (III, 6), которые могут быть добрыми только условно (а именно поскольку этим не наносится закону ущерб), и сделал себе (если мыслят поступок как сознательно возникающий из свободы) максимой следовать закону долга не из чувства долга, а принимая в соображение в лучшем случае другие цели. Стало быть, он начал с сомнения в строгости заповеди, исключающей влияние всякого другого мотива, а затем умствованиями * низвел повиновение ей (под принципом себялюбия) до чисто условного средства, из-за чего в конце концов в его максиме чувственные

* Всякое засвидетельствованное благоговение перед моральным законом, если не дают ему как самому по себе достаточному мотиву перевес в своей максиме над всеми другими определяющими основаниями произвола, лицемерно, и предрасположение к нему есть внутренняя фальшь, т. е. предрасположение в толковании морального закона лгать себе в ущерб самому этому закону (III, 5); поэтому и Библия (в христианской части) лжеца от начала называет виновником зла (который заложен в нас) и таким образом характеризует человека в отношении того, что кажется в нем главной причиной зла.

побуждения получили перевес над мотивами из закона, и таким образом стал грешить (III, 6). Mutato nomine de te fabula narratur[15]. Что мы ежедневно поступаем точно так же, стало быть, «в Адаме все согрешили» и теперь грешим,— это ясно из вышесказанного; разница лишь в том, что у нас есть уже прирожденное предрасположение к нарушению [закона], а в первом человеке по времени предполагается не оно, а невинность; вот почему нарушение [закона] у него называется *грехопадением*, тогда как у нас оно представляется следствием из уже прирожденной злонравности нашей природы. Но это предрасположение означает лишь то, что, если мы хотим *объяснить* злое по его *началу во времени*, нам при каждом преднамеренном нарушении [закона] пришлось бы прослеживать причины его в прежний период нашей жизни вплоть до периода, когда применение разума еще не достигло развития, стало быть, прослеживать источники зла вплоть до такого предрасположения (как естественной основы) к злому, которое именно поэтому называется прирожденным. А у первого человека, которого представляют уже с полной способностью применения своего разума, это не нужно, да и невозможно, иначе указанную основу (т. е. предрасположение к злому) пришлось бы считать врожденной. Поэтому его грех показан как возникший непосредственно из невинности.— Но мы не должны искать для морального свойства, которое должно быть нам вменено, какое-либо происхождение во времени, как бы неизбежно оно ни было, если мы хотим *объяснить* его случайное существование (поэтому и [священное] писание соответственно этой нашей слабости представляет его именно так).

Но происхождение в разуме этого нестроения нашего произвола в отношении способа, каким подчиненные мотивы включаются в максимы нашего произвола в качестве высших, т. е. происхождение этого предрасположения к злому, остается для нас непостижимым, так как оно само должно быть нам вменено, следовательно, указанное высшее основание всех максим в свою очередь потребовало бы допущения злой максимы. Злое могло возникнуть только из морально злого (а не из

одной лишь ограниченности нашей природы); и все же первоначальные задатки (которые никто другой не мог испортить, кроме самого человека, если ему должна быть вменена эта испорченность) суть задатки доброго. Для нас, следовательно, нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас морально злое.— Эту непостижимость вместе с более подробным определением рода человеческого [священное] писание выражает в историческом повествовании * тем, что злое оно предпосылает, правда, в начале мира, но не в человеке, а в некоем духе, чье предназначение первоначально более возвышенно. Тем самым, следовательно, первое *начало* всего злого вообще представлено как непостижимое для нас (ибо откуда у этого духа злое?), человек же впадает в злое только *через искушение*, стало быть, он испорчен *не в основании* (даже по первым задаткам доброго), а как способный еще к совершенствованию в противоположность совращающему *духу*, т. е. такому существу, которому для смягчения его вины нельзя приписать искушение плоти; таким образом, человеку, который, несмотря на испорченное сердце, все еще имеет добрую волю, остается надежда на возвращение к доброму, от которого он отклонился.

---

* Сказанное здесь не следует рассматривать так, как будто оно должно быть истолкованием [священного] писания: такое истолкование лежит за пределами правомочия чистого разума. Можно добавить объяснение тому способу, как в моральном отношении использовать историческое изложение, и при этом не решать вопроса, такова ли была мысль писателя, или мы ее только приписываем ему; главное, чтобы мысль сама по себе и без всяких исторических доказательств была истинная, но притом также единственная мысль, исходя из которой мы можем что-то извлечь из того или другого места [священного] писания ради совершенствования, которое иначе было бы только бесплодным умножением нашего исторического познания. Не следует без нужды спорить о чем-то и о его историческом значении, что́, как бы оно ни было понято, нисколько не содействует тому, чтобы человек становился лучше, если то, что этому может содействовать, познается и без исторического доказательства, да и вообще должно быть познано без него. Историческое познание, которое не имеет внутреннего, значимого для каждого человека отношения к этому, принадлежит к тем безразличным вещам, с которыми каждый волен поступать так, как он находит для себя назидательным.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ

О восстановлении в силе первоначальных задатков доброго

Если человек в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он *сам себя* должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произвола; иначе и то и другое не могло бы быть вменено ему, следовательно, он не мог бы быть ни *морально* добрым, ни *морально* злым. Если говорят: он рожден добрым, то это может означать только то, что он создан для доброго и что первоначальные *задатки* в человеке добрые. Сам же человек добр не поэтому; он становится добрым или злым в зависимости от того, принимает ли он в свою максиму те мотивы, которые заключаются в этих задатках, или нет (что должно быть полностью предоставлено его свободному выбору). Если допустить, что, для того чтобы стать добрым или лучшим, необходимо еще сверхъестественное содействие, то, будет ли оно состоять в уменьшении препятствий или в положительной помощи, человек должен до этого сделать себя достойным получить его и принять эту *помощь* (это немаловажно), т. е. принять в свою максиму положительное увеличение силы, благодаря чему только и становится возможным вменение ему доброго и признание его добрым человеком.

Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым,— это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом злое дерево может приносить добрые плоды? А так как, по ранее сделанному признанию, первоначально (по задаткам) доброе дерево принесло дурные плоды * и так как падение от доброго к злому (если только вспомнить, что это злое возникает из свободы) не более понятно, чем восхождение от злого к доброму, то нельзя оспаривать возможность последнего. Несмотря на отпадение, заповедь *мы долж-*

* Доброе по задаткам дерево еще не таково на деле; ведь если бы оно было таким, то оно не могло бы, конечно, приносить дурные плоды. Только в том случае, если человек принимает в свою максиму заложенные в него мотивы для морального закона, он называется добрым человеком (дерево вообще — доброе дерево).

ны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и *мочь* сделать это, хотя бы то, что мы можем сделать, само по себе было недостаточным, и тем самым мы делаем себя только способными принять непостижимое для нас высшее содействие.— Конечно, при этом предполагается, что зародыш доброго остался во всей своей чистоте, не мог быть уничтожен или испорчен, а этим зародышем не может быть, конечно, себялюбие *, ибо себялюбие, если оно

---

* Слова, которые могут принимать двоякий, совершенно различный смысл, часто долгое время мешают убеждениям, вытекающим из самых ясных оснований. Как *любовь* вообще, так и *себялюбие* можно разделить на себялюбие *благоволения* и на себялюбие *удовольствия* (benevolentiae et complacentiae), и то и другое должно быть (что понятно само собой) разумным. Принимать в свою максиму первое вполне естественно (ведь кто же не желает, чтобы у него всегда все шло хорошо?). Но оно разумно постольку, поскольку выбирают отчасти — для цели — только то, что совместимо с величайшим и самым продолжительным преуспеянием, отчасти самые годные средства для каждой из этих составных частей счастья. Разум занимает здесь место служанки естественной склонности. Но максима, которую ради этого принимают, не имеет никакого отношения к моральности. Если же ее делают безусловным принципом произвола, то она источник величайшего противодействия нравственности.— Разумную любовь *удовольствия от себя самого* можно понимать так, что мы находим удовольствие в уже названных выше максимах, нацеленных на удовлетворение естественных склонностей (поскольку эта цель достигается следованием им), и тогда она тождественна с любовью благоволения к себе самому: человек нравится самому себе, как купец, которому удались его торговые спекуляции и который радуется своей проницательности в выборе своих максим. Только максима себялюбия *безусловного* (независимого от выгоды или убытка как следствий поступка) *удовольствия* от себя самого была бы внутренним принципом возможной для нас удовлетворенности лишь при условии, что наши максимы подчинены моральному закону. Ни один человек, для которого моральность не безразлична, не может иметь удовольствие от себя и даже не может не чувствовать сильное отвращение к себе, если он осознает такие максимы, которые не согласуются с моральным законом в нем. Это можно назвать основанной на разуме *любовью* к себе самому, которая препятствует всякому смешению других причин удовлетворенности последствиями своих поступков (под именем обретаемого этим счастья) с мотивами произвола. А так как последнее означает безусловное уважение к закону, то зачем выражением *разумного*, но только при последнем условии *морального себялюбия* без всякой надобности затруднять ясное понимание принципа, впадая в порочный круг? (ведь мо-

признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего злого.

Восстановление первоначальных задатков доброго в нас есть, следовательно, не приобретение *утраченного* побуждения к доброму, ибо это побуждение, состоящее в уважении к моральному закону, мы никогда потерять не можем, а если бы это было возможно, то мы никогда не могли бы приобрести его вновь. Оно, следовательно, есть только восстановление *чистоты* морального закона как высшего основания всех наших максим, согласно которой моральный закон не только не должен быть связан с другими мотивами и тем более подчиняться им (склонностям) как условиям, а должен быть в своей полной чистоте принят в максимы как сам по себе *достаточный* мотив определения произвола. Первоначально доброе есть *святость максим* в исполнении своего долга, благодаря чему человек, принимающий эту чистоту в свою максиму, хотя от этого еще сам не становится святым (ведь между максимой и действием еще большое расстояние), но встает на путь к тому, чтобы приблизиться к ней в бесконечном движении вперед. Ставшее навыком твердое решение исполнять свой долг и называется *добродетелью* по легальности как ее *эмпирическому характеру* (virtus phaenomenon). Она имеет, следовательно, постоянную максиму законосообразных поступков; мотивы, в которых нуждается для этого произвол, можно брать откуда угодно. Вот почему добродетель в этом смысле приобретается *постепенно* и назы-

---

рально можно любить себя самого, только если сознают свою максиму делать уважение к закону высшим мотивом своего произвола). Счастье в соответствии с нашей природой для нас как существ, зависимых от предметов чувственности,— это первое и то, чего мы желаем безусловно. И оно же в соответствии с нашей природой (если вообще хотят так называть то, что нам прирождено) как наделенных разумом и свободой существ далеко не первое и не есть безусловно предмет наших максим; первое и безусловно предмет наших максим — это *достойность быть счастливым*, т. е. соответствие всех наших максим с моральным законом. Что именно такое соответствие объективно есть условие, единственно при котором желание счастья может согласоваться с законодательствующим разумом,— в этом состоит всякое нравственное предписание, а в намерении желать только при этом условии состоит нравственный образ мыслей.

вается у некоторых долгой привычкой (в соблюдении закона), благодаря которой человек от предрасположения к пороку через постепенные реформы своего поведения и утверждение своих максим переходит к противоположному предрасположению. Для этого нужно не *изменение в сердце*, а изменение только в *нравах*. Человек считает себя добродетельным, если он чувствует себя твердым в максимах исполнения своего долга, хотя и не из высшего основания всех максим, а именно не из чувства долга; неумеренный, например, возвращается к умеренности ради здоровья, лжец — к истине ради чести, несправедливый — к гражданской честности ради покоя или выгоды и т. д. Все это исходя из превозносимого принципа счастья. Но то, что кто-нибудь становится не только *по закону*, но и *морально* добрым (богоугодным) человеком, т. е. добродетельным по умопостигаемому характеру (virtus noumenon), который, если он что-то признает долгом, больше уже не нуждается ни в каких других мотивах, кроме этого представления о самом долге, не может быть вызвано постепенной реформой, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано *революцией* в образе мыслей человека (через переход к максиме его святости); и новым человеком он может стать только через некое возрождение, как бы через новое творение (Ев. от Иоанна, III, 5; ср. с 1. Моисея, I, 2) и изменение в сердце.

Но если человек в основании своих максим испорчен, то как же возможно, чтобы он собственными силами был в состоянии совершить эту революцию и сам собой сделался добрым человеком? И все же долг повелевает быть таким, а повелевает он нам только то, что для нас исполнимо. Это можно сочетать только так, что революция необходима для образа мыслей, а для образа чувств (который препятствует ей) необходима постепенная реформа, и потому они возможны для человека. Это значит: если высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это становится новым человеком), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к доброму, но добрый человек он только в беспрерывной деятель-

ности и созидании, т. е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного *движения вперед* от плохого к лучшему. Для того, кто вникает в умопостигаемое основание сердца (всех максим произвола), для кого, следовательно, эта бесконечность движения вперед есть единство, т. е. для бога, это значит быть действительно хорошим (ему угодным) человеком; и постольку это изменение можно рассматривать как революцию; но в суждении людей, которые себя и силу своих максим могут оценивать только по тому, насколько они одерживают верх над чувственностью во времени, это изменение есть никогда не прекращающееся стремление к лучшему, стало быть постепенная реформа предрасположения к злому как извращенного образа мыслей.

Из этого следует, что моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера, хотя обыкновенно дело происходит иначе и борются против отдельных пороков, а общий их корень остается нетронутым. Даже самый ограниченный человек поддается впечатлению от уважения к сообразному с долгом поступку тем сильнее, чем больше он мысленно отвлекается от других мотивов, которые могли бы из-за себялюбия иметь влияние на максиму поступка; и даже дети способны подмечать самый ничтожный след примеси ненастоящих мотивов, и тогда поступок мгновенно утрачивает для них всякую моральную ценность. Тем, что ставят в *пример* доброго человека (что касается законосообразности поступка) и дают своим ученикам в области морали судить о нечистоте некоторых максим по действительным мотивам поступков, задатки доброго необычайно развиваются и постепенно переходят в образ мыслей, так что долг ради одного только долга начинает получать в их сердцах заметный вес. Но учить *удивляться* добродетельным поступкам, каких бы жертв они ни стоили,— это еще не то настоящее настраивание, которое должно расположить ученика к морально доброму. В самом деле, как бы человек ни был добродетелен,

все, что он делает доброго, есть только долг; но исполнять свой долг — значит лишь делать то, что́ в нравственном порядке вещей, следовательно, не заслуживает быть предметом удивления. Скорее, подобного рода удивление есть такая поддержка долга со стороны нашего чувства, как если бы повиновение долгу было чем-то необычайным и заслуживающим похвалы.

Но в нашей душе есть нечто одно, что́, если мы в него хорошенько всмотримся, мы уже не перестанем рассматривать с величайшим удивлением, и — когда удивление правомерно — оно возвышает душу. Это первоначальные моральные задатки в нас вообще.— Что это такое в нас (можно себя спросить), благодаря чему мы, существа во многих потребностях постоянно зависимые от природы, вместе с тем можем в идее первоначальных задатков (в нас) в такой мере возвыситься над ней, что мы считаем их всех вместе ничем и даже самих себя недостойными существования, если мы вопреки закону, через который наш разум властно повелевает [нами], ничего, однако, при этом не обещая и ничем не грозя, будем предаваться их удовлетворению, единственно которое, однако, может сделать нам жизнь желанной. Серьезность этого вопроса должен в глубине души чувствовать каждый человек, [даже] самых заурядных способностей, которому прежде дали представление о святости, заключенной в идее долга, но который не поднялся еще до исследования понятия свободы, возникающего прежде всего из этого закона *, и даже непостижи-

---

* В том, что понятие свободы произвола не предшествует в нас сознанию морального закона, а только выводится из определяемости нашего произвола этим законом как безусловным велением,—в этом легко убедиться, если спросить себя: непременно ли и непосредственно ли мы сознаем в себе способность твердым решением превозмочь в себе каждое столь сильное еще побуждение нарушить [закон] (Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro[16])? Каждый должен будет признаться, что он *не знает*, не станет ли он колебаться в своем решении, если представится такой случай. Тем не менее долг повелевает ему безусловно: он *должен* оставаться ему верным; и отсюда он справедливо заключает: он необходимо должен также и *мочь* это, и произвол, следовательно, свободен. Те, кто морочит нам голову, представляя это непостижимое свойство как вполне понятное, создают словом *детерминизм* (положение об определении произвола внутрен-

мость этих задатков, свидетельствующая об [их] божественном происхождении, должна действовать на душу, приводя ее в восторженное состояние, и давать ей силы на самопожертвование, какое только может возложить на нее уважение к своему долгу. Как можно чаще возбуждать это чувство возвышенности своего морального назначения,— это особенно следует советовать в качестве средства пробуждать нравственный образ мыслей, потому что оно прямо противодействует прирожденному предрасположению к извращению мотивов в максимах нашего произвола, дабы в безусловном уважении к закону как высшему условию всех принимаемых максим восстановить в его чистоте первоначальный нравственный порядок среди мотивов, а тем самым и задатки доброго в человеческом сердце.

Но разве этому восстановлению через применение собственных сил не противоречит положение о прирожденной испорченности человека в отношении всего доброго? Конечно, [противоречит] в том, что касается постижимости, т. е. нашего *усмотрения*, возможности этого восстановления, как и возможности всего того, что долно быть представлено как событие во времени (изменение) и постольку как необходимое по законам природы

ними достаточными основаниями) иллюзию, будто трудность заключается в соединении его со свободой, о чем никто еще не думал; как *предетерминизм*, согласно которому произвольные поступки как события имеют свои определяющие основания *в предшествующее время* (которое вместе с тем, что́ в нем содержится, уже не в нашей власти), можно совместить со свободой, согласно которой данный поступок, а также противоположные ему поступки должны быть в момент совершения во власти субъекта,— вот что хотят постичь, но никогда не постигнут.

Соединить понятие *свободы* с идеей о боге как *необходимом* существе не представляет никакой трудности, потому что свобода состоит не в случайности поступка (будто он вовсе не детерминирован основаниями), т. е. не в индетерминизме (будто для бога одинаково должно быть возможным делать доброе или злое, если его действие называть свободным), а в абсолютной спонтанности, которая подвергается опасности только при предетерминизме, согласно которому определяющее основание поступка находится *в прошлом времени*, стало быть, так, что теперь поступок уже не в *моей* власти, а в руках природы и неодолимо меня определяет; и тогда это затруднение отпадает, ибо в боге нельзя мыслить какую-либо последовательность во времени.

и противоположное чему все же должно в то же время при действии моральных законов быть представлено как возможное через свободу; но возможности самого восстановления оно не противоречит. В самом деле, если моральный закон повелевает, что мы теперь *должны* быть лучше, то отсюда неизбежно следует, что нам необходимо и *мочь* это. Положение о прирожденном злом никакого применения в моральной *догматике* не имеет, ибо ее предписания заключают в себе те же обязанности и они имеют ту же силу, будет ли предрасположение к нарушению [их] в нас или нет. Но в моральной *аскетике* это положение может сказать больше, хотя только то, что в нравственном формировании прирожденных моральных задатков доброго мы должны начинать не с естественной невинности, а с предположения о злонравности произвола в признании его максим вопреки первоначальным нравственным задаткам и, так как предрасположение к этому неистребимо, беспрестанно противодействовать ему. А так как это ведет только к бесконечному движению вперед от плохого к лучшему, то отсюда следует, что превращение образа мыслей злого человека в образ мыслей доброго человека заключается в изменении высшего внутреннего основания принятия всех его максим сообразно с нравственным законом, поскольку это новое основание (новое сердце) само неизменно. Но хотя человек и не может естественным образом дойти до убеждения в этом ни непосредственным сознанием, ни через доказательство своей прошлой жизни, ибо глубина сердца (субъективное первое основание его максим) для него самого непостижима, но на пути, ведущем туда и указанном ему исправленным в самой основе образом мыслей, он должен иметь возможность *надеяться*, что он достигнет этого приложением *собственных* сил, ибо должен стать добрым человеком; но судить о нем как о морально добром следует лишь по тому, что́ может быть вменено ему как содеянное им самим.

Против этого требования самоисправления разум, от природы не имеющий охоты к моральному совершенствованию, под предлогом естественной неспособности провозглашает всевозможные нечистые идеи религии (к

ним относится идея — приписывать самому богу принцип счастья как высшее условие его заповедей). Но все религии можно разделить на религию *снискания благосклонности* (одного лишь культа) и на *моральную*, т. е. религию *доброго образа жизни*. По первой человек или льстит себя мыслью: бог может сделать его навеки счастливым без того, чтобы для этого нужно было *стать лучше* (с помощью отпущения его погрешений); или же, если это кажется ему невозможным, *бог* может *сделать* его *лучше*, без того, чтобы ему самому надо было сделать для этого что-то большее, чем *попросить* об этом. А так как перед лицом всевидящего существа просить — значит не более как желать, то и никакого действия, собственно говоря, не было бы; ведь если бы все дело было в желании, то каждый человек был бы добрым. По моральной же религии (а из всех когда-то существовавших признанных религий такова только христианская) есть основоположение, что каждый должен делать все, что в его силах, чтобы стать лучше; и только в том случае, если он не загубит свое прирожденное дарование (Лука, XIX, 12—16), если он использует свои первоначальные задатки доброго, чтобы стать лучше,— только тогда он может надеяться, что то, что не в его силах, будет восполнено высшим споспешествованием. И вовсе не обязательно, чтобы человек знал, в чем оно состоит; может быть, даже неизбежно, чтобы, когда тот способ, каким оно происходит, в определенное время был дан путем откровения, различные люди в другое время создали себе о нем различные понятия, и притом с полной искренностью. Но тогда действительно и следующее основоположение: «Несущественно и, следовательно, никому не обязательно знать, что́ бог делает или сделал для его блаженства»; надо только знать, *что́ человек сам должен делать*, чтобы стать достойным этого содействия *.

---

* Это «Общее замечание» есть первое из четырех, каждое из которых прилагается к каждой части этого сочинения и которые можно озаглавить так: 1. О действиях благодати; 2. О чудесах; 3. О таинствах и 4. О средствах благодати.— Это как бы *добавления* к религии в пределах чистого разума: они находятся не внутри нее, а прилегают к ней. В сознании своей неспособности удов-

летворить свою моральную потребность разум расширяется до запредельных идей, которые могли бы восполнить этот пробел, не присваивая их себе как вновь приобретенное достояние. Он не оспаривает возможность или действительность их предметов, но он не может принять их в свои максимы мышления и деятельности. Он рассчитывает даже на то, что если в непостижимом поле сверхъестественного есть нечто большее, чем то, что он может сделать себе понятным, но что было бы необходимо для восполнения моральной неспособности, то оно даже в непознанном виде пригодится для его доброй воли, [связанной] с верой, которую можно назвать (выше ее возможности) *рефлектирующей*, так как *догматическая* вера, которая провозглашает себя *знанием*, кажется ему неискренней или дерзкой; в самом деле, устранять затруднения в отношении того, чтó само по себе твердо установлено (практически), если они касаются трансцендентных вопросов,— занятие только второстепенное (parergon). Что же касается вреда от этих также *морально* трансцендентных идей, то, если бы мы хотели ввести их в религию, результатом (по порядку четырех вышеназванных классов) 1) мнимого внутреннего опыта (действия благодати) будет *мечтательность*; 2) мнимого внешнего опыта (чудо) — *суеверие*; 3) воображаемого освещения рассудком сверхъестественного (таинства) — *иллюминатизм*, иллюзии посвященных и 4) дерзких попыток воздействовать на сверхъестественное (средства благодати) — *тавматургия*; все это только заблуждения разума, выходящего за свои пределы, и притом в мнимоморальном (богоугодном) намерении.— Но чего «Общее замечание» первой части настоящего сочинения касается особо — это призывание к действиям благодати последнего рода, и оно не может быть принято в *максимы* разума, когда он не выходит за свои пределы, как [не может быть принято в них] вообще ничто сверхъестественное, ибо именно при нем прекращается всякое применение разума.— В самом деле, невозможно сделать их *теоретически* познаваемыми (так как это действия благодати, а не внутренние действия природы), потому что наше применение понятия о причине и действии не может расширяться за пределы предметов опыта, стало быть за пределы природы; но предположение практического использования этой идеи совершенно противоречит само себе. Действительно, как использование оно предполагало бы правило: чтó доброго мы (с известной целью) должны сами *делать*, чтобы чего-то достигнуть; но ждать действия благодати означает как раз нечто противоположное, а именно что доброе (моральное) будет не нашим делом, а делом другого существа, и, следовательно, мы можем приобрести его только *ничегонеделанием*. А это само себе противоречит. Таким образом, мы можем допустить это действие как нечто непостижимое, но не можем принимать его в наши максимы ни для теоретического, ни для практического применения.

О ПОГОВОРКЕ «МОЖЕТ БЫТЬ, ЭТО И ВЕРНО В ТЕОРИИ, НО НЕ ГОДИТСЯ ДЛЯ ПРАКТИКИ»

1793

Теорией называют совокупность правил, даже практических, когда эти правила мыслятся как принципы в некоторой всеобщности, и притом отвлеченно от множества условий, которые, однако, необходимо имеют влияние на их применение. Наоборот, *практикой* называется не всякое действование, а лишь такое осуществление цели, какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам деятельности.

Что между теорией, как бы совершенна она ни была, и практикой требуется еще посредствующее звено, которое соединяло бы их и составляло бы переход от одной к другой,— это очевидно; в самом деле, к рассудочному понятию, содержащему правило, должно прибавиться действие способности суждения, благодаря которому практик определяет, подходит ли данный случай под правило или нет. А так как для способности суждения не всегда можно дать правила, которыми ей следовало бы руководствоваться при этом подведении частного под общее (потому что этому не было бы конца), то могут найтись теоретики, которые никогда в жизни не станут практичными, потому что им не хватает способности суждения, например врачи или правоведы, которые прошли хорошую школу, но, когда им приходится давать какой-нибудь совет, они не знают, как поступить. Но даже и там, где имеется этот дар природы, может еще оказаться некоторый

недостаток в предпосылках, т. е. теория может быть неполной и восполнить ее можно, пожалуй лишь предпринимая новые попытки и приобретая новый опыт, благодаря чему закончивший свое учение врач, агроном или финансист может и должен путем отвлечения дойти до новых правил и таким образом сделать свою теорию полной. В этом случае причина малой пригодности теории для практики заключалась не в самой теории, а в том, что здесь было *недостаточно* теории, которой человек должен был бы еще научиться из опыта и которая есть истинная теория, хотя он сам и не в состоянии дать ее и как учитель изложить систематически в виде общих положений и, значит, не может претендовать на звание теоретически образованного врача, агронома и т. п.

Таким образом, никто не может выдавать себя за человека практически опытного в той или иной науке и вместе с тем презирать теорию, если только он не хочет показать, что он невежда в своей специальности, поскольку думает, что, когда он предпринимает наугад разные попытки и приобретает новый опыт, не накапливая при этом определенных принципов (которые, собственно, и составляют то, что называется теорией) и не осмысливая своего дела как чего-то целого (которое, если при этом поступают методически, и называется системой), он может идти дальше, чем его в состоянии повести теория.

Однако, когда невежда в своей мнимой практике объявляет теорию ненужной и излишней, это не так досадно, как тогда, когда какой-нибудь умник признает теорию и ее значение для школы (просто как гимнастику ума), но сейчас же прибавляет, что на практике это совсем иначе; что, после того как из школы выходят в жизнь, убеждаются в том, что все это пустые идеалы и философские мечтания; одним словом, что то, что хорошо звучит в теории, для практики не имеет никакого значения. (Часто выражают это еще так: то или другое положение имеет, правда, значение in thesi, но не имеет значения in hypothesi.) Но ведь всякий только осмеял бы механика-эмпирика или артиллериста, которые относительно общей механики или математического

учения о метании бомб высказались бы в том смысле, что теория, правда, здесь тонко придумана, но для практики она не имеет значения, потому что на деле опыт дает совершенно другие результаты, чем теория (а между тем если бы к механике присоединилась еще теория трения, а к учению о метании бомб — теория сопротивления воздуха, стало быть, если бы теории было больше, то она вполне совпала бы с опытом). Однако совершенно иначе обстоит дело с теорией, которая касается предметов созерцания, по сравнению с той, в которой они представлены только посредством понятий (с объектами математики и с объектами философии); эти последние можно, пожалуй, *мыслить* вполне удовлетворительно и не вызывая порицания (со стороны разума), но они, пожалуй, никак не могут быть *даны*, а могут оказаться только пустыми идеями, которые совсем нельзя применить на практике, или применение их может быть даже вредным для нее. Стало быть, в подобных случаях поговорка, о которой идет речь, могла бы оказаться вполне справедливой.

Но в теории, которая основана на *понятии долга*, опасение относительно пустой идеальности этого понятия совершенно отпадает. В самом деле, не было бы долгом стремиться к определенному действию нашей воли, если бы это действие не было возможно и в опыте (все равно, мыслится ли он как законченный или как постоянно приближающийся к законченности); а только о такого рода теории и идет речь в этом сочинении. Действительно, именно на нее, к стыду философии, нередко ссылаются, утверждая, что то, что в ней может быть верно, для практики не имеет никакого значения. И говорят это с такой важностью, таким пренебрежительным тоном, с таким притязанием реформировать при помощи опыта сам разум в том, в чем он усматривает свою высшую честь, и, имея такое высокое мнение о своей мудрости, глазами крота, устремленными только на опыт, думают видеть лучше и дальше, чем глазами, которыми наделено существо, созданное так, чтобы держаться прямо и созерцать небо.

Эта максима, ставшая в наше время, когда так много говорят и так мало делают, очень распространенной, приносит, если она касается чего-то морального (долга добродетели или правового долга), величайший вред. Ведь здесь дело идет о каноне разума (в сфере практического), где ценность практики покоится целиком на согласованности с подводимой под нее теорией; поэтому все потеряно, если эмпирические и потому случайные условия исполнения закона превращают в условия самого закона и если, таким образом, практике, которая рассчитана на вероятный исход дела сообразно *предшествующему* опыту, дается право составлять свою самостоятельную теорию.

Сочинение это я разделяю на три части сообразно трем различным точкам зрения, с которых честный человек, столь храбро отрицающий теории и системы, обыкновенно судит о своем предмете, стало быть, в трояком качестве: 1) как частный, но в то же время *деловой человек*; 2) как *государственный муж*; 3) как *космополит* (или гражданин мира вообще). Эти три лица согласны в том, что нужно ополчаться на *школьного ученого*, который за всех их и для их блага занимается теорией; воображая, что лучше понимают дело, они хотят вернуть его в его школу (illa se jactet in aula![1]) как педанта, который, будучи негодным для практики, только мешает их испытанной мудрости.

Таким образом, отношение теории к практике мы рассмотрим в трех параграфах: *во-первых*, в *морали* вообще (касательно блага каждого *человека*); *во-вторых*, в *политике* (в отношении блага *государств*); *в-третьих*, с *космополитической* точки зрения (касательно блага *человеческого рода* в целом, и именно поскольку он на пути к [достижению] этого блага мыслится в ряду поколений всех будущих времен).— В наименовании же этих параграфов по причинам, которые станут ясны из самого изложения, будет выражено отношение теории к практике в *морали*, в *государственном праве* и в *международном праве*.

I
ОБ ОТНОШЕНИИ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ В МОРАЛИ ВООБЩЕ
(Ответ на некоторые возражения господина проф. Гарве*)

Прежде чем приступить к предмету нашего спора относительно того, что́ в применении одного и того же понятия может иметь значение только для теории или для практики, я должен свою теорию, как я ее изложил в другом месте[2], сопоставить с тем представлением, которое дает о ней господин Гарве, чтобы прежде всего посмотреть, понимаем ли мы друг друга.

А. Предварительно, в виде введения, я объявил мораль наукой, которая учит, как мы должны стать достойными счастья, а не как мы должны стать счастливыми**. При этом я не преминул заметить, что этим еще не требуют от человека, чтобы он, когда дело идет об исполнении долга, *отказался* от своей естественной цели — счастья, потому что он не может отказаться от этого, как не может этого никакое конечное разумное существо вообще; но когда перед ним веление долга, он должен совершенно *отвлечься* от этого соображения; он ни в коем случае не должен делать его *условием* исполнения предписанного ему разумом закона; более того, он даже должен стараться насколько возможно сознавать, что никакой исходящий из этого соображе-

---

* *Ch. Garve,* Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur. Часть 1, стр. 111—116. Оспаривание моих положений я называю *возражениями* этого достойного человека против того, в чем он желает (как я надеюсь) прийти к одному со мной мнению, а вовсе не нападками, которые, как безапелляционные утверждения, должны были бы побуждать к защите, а для этого нет ни места здесь, ни желания у меня.

** Достойность быть счастливым есть то основывающееся на собственной воле субъекта качество личности, соответствие с которым дает возможность всеобщему (и для природы, и для свободной воли) разуму, устанавливающему законы, согласоваться со всеми целями этой личности. Она, таким образом, совершенно отличается от умения добиться счастья. Ведь ни даже этого умения, ни таланта, какой природа дала ему для этого, человек не достоин, если его воля не согласуется с той волей, которая одна только подходит для всеобщего законодательства разума, и не может быть в ней заключена (т. е. если его воля противоречит моральности).

ния *мотив* не примешивается незаметно в определение долга; а это достигается тем, что охотнее представляют долг сопряженным с самопожертвованиями, которых стоит его соблюдение (добродетель), чем с выгодами, которые он нам приносит, для того чтобы представить себе веление долга во всем его значении как требующее безусловного повиновения, самодовлеющее и не нуждающееся ни в каком постороннем влиянии.

а. Это мое положение Гарве выражает так: будто я утверждаю, что соблюдение морального закона совершенно безотносительно к счастью составляет для человека *единственную конечную цель*, что оно должно рассматриваться как единственная цель творца. (Между тем, по моей теории, не моральность человека сама по себе и не одно лишь счастье само по себе, а высшее возможное в мире благо, которое состоит в соединении и согласии того и другого, есть единственная цель творца.)

В. Далее я отметил, что это понятие долга не нуждается ни в какой особенной цели как в своем основании, скорее, оно *приводит* к другой цели для воли человека, а именно всеми силами содействовать *высшему* возможному в мире *благу* (всеобщему счастью во вселенной, соединенному с чистейшей нравственностью и сообразному с ней); а это, будучи в нашей власти всего только с одной стороны, а не с обеих вместе, *в практическом отношении* вынуждает разум к вере в морального властителя мира и в загробную жизнь. И это не потому, что только при предположении того и другого всеобщее понятие долга получает свою «прочность и твердость», т. е. надежное основание и необходимую силу *мотива*, а лишь для того, чтобы понятие долга получило и *объект* только от этого идеала чистого разума *. Дейст-

* Потребность допустить *высшее благо* как конечную цель всех вещей, возможное в мире также при нашем содействии, есть потребность не вследствие недостатка в моральных мотивах, а вследствие недостатка во внешних обстоятельствах, при которых только и может быть осуществлен сообразный с этими мотивами объект как цель сама по себе (как моральная *конечная цель*). В самом деле, без какой-либо цели не может быть никакой *воли*, хотя от цели и необходимо отвлечься, когда дело идет только о законном принуждении к поступкам, и закон есть единственное

вительно, сам по себе долг есть не что иное, как *ограничение* воли условием некоторого всеобщего, возможного благодаря принятой максиме законодательства, все равно, каков бы ни был предмет нашей воли или цель (стало быть, и счастье); но при этом совершенно отвлекаются от предмета, а также от любой возможной цели. Поэтому в вопросе о *принципе* морали учение о *высшем благе* как конечной цели такой воли, которая определена моралью и сообразна с ее законами, может быть (как эпизодическое) совершенно обойдено молчанием и оставлено в стороне; в дальнейшем и будет показано, что, когда дело доходит до нашего спорного пункта, принимают во внимание вовсе не это, а только всеобщую мораль.

b. Господин Гарве так излагает эти положения: будто добродетельный человек никогда не может и не

определяющее основание воли. Но не всякая цель моральна (например, цель личного счастья); моральная цель должна быть бескорыстной. И потребность в предлагаемой чистым разумом конечной цели (мир как высшее и возможное также при нашем содействии благо), охватывающей одним принципом совокупность всех целей, есть потребность бескорыстной воли, *выходящей за пределы* соблюдения формальных законов для создания объекта (высшее благо).— Это есть особого рода определение воли, а именно определение идеей совокупности всех целей, и основание этого определения составляет то, что мы, *если* находимся в тех или иных моральных отношениях к вещам в мире, должны повсюду повиноваться моральному закону, а к этому присоединяется еще долг всеми силами содействовать тому, *чтобы* такое отношение (мир, соответствующий высшим нравственным целям) существовало. При этом человек мыслит себя по аналогии с божеством, которое хотя субъективно и не нуждается ни в каком внешнем предмете, тем не менее нельзя мыслить так, будто оно замкнулось в самом себе; мы мыслим его так, будто оно определено к осуществлению высшего блага вне самого себя даже одним сознанием своей вседостаточности, и эту необходимость (которая для человека есть долг) *мы* можем себе представить для высшего существа только как моральную потребность. Поэтому мотив, который заложен в идее высшего блага, возможного в мире при его содействии, также не есть у человека его личное счастье как предмет его намерения, а есть лишь эта идея как цель сама по себе, стало быть следование ей как долг. Действительно, этот мотив имеет в виду не просто счастье, а только соотношение между счастьем и достоинством субъекта, кто бы он ни был. А определение воли, которая сама себя и свое намерение принадлежать к такому целому ограничивает этим условием, *не корыстно*.

должен упускать из виду эту точку зрения (личного счастья), так как иначе он лишится [возможности] перехода к невидимому миру, перехода к убеждению в бытии божьем и бессмертии; а такое убеждение, по этой теории, абсолютно необходимо для того, чтобы *придать моральной системе прочность и твердость*. В заключение он кратко резюмирует приписываемые мне утверждения в следующих словах: «Добродетельный человек, согласно этим принципам, непрестанно стремится к тому, чтобы быть достойным счастья, но, *поскольку* он действительно добродетелен, никогда не стремится к тому, чтобы быть счастливым». (Слово *поскольку* имеет здесь двоякий смысл, который следует устранить прежде всего. Оно может означать *в данном акте*, в котором он, как добродетельный, подчиняется своему долгу; тогда это положение вполне совпадает с моей теорией. Или: *если он только вообще добродетелен*, и, следовательно, даже там, где дело идет не о долге и где нет ничего противоречащего ему, добродетельный будто бы не должен принимать в соображение счастье; тогда это совершенно противоречит моим утверждениям.)

Таким образом, эти возражения суть не что иное, как недоразумения (потому что неправильным толкованием я не могу их считать), возможность которых казалась бы странной, если бы подобного рода явление не объяснялось в достаточной мере склонностью человека следовать своему привычному ходу мыслей также и при оценке мыслей других и таким образом присоединять эти мысли к своим.

За этим полемическим изложением вышеуказанного морального принципа следует догматическое утверждение противоположного. А именно господин Гарве делает следующее аналитическое заключение: «В ряду *понятий* воспринимание и различение состояний, благодаря которым одно понятие предпочитают другому, должны предшествовать выбору одного из них и, следовательно, определению заранее некоторой цели. Но состояние, которое существо, наделенное сознанием самого себя и своего состояния, *предпочитает* другим способам существования, когда это состояние наличе-

ствует и воспринимается им, есть *хорошее* состояние; а ряд таких хороших состояний есть самое общее понятие, которое выражается словом *счастье*».— Далее: «Закон предполагает мотивы, а мотивы предполагают прежде воспринятое различие между худшим состоянием и лучшим. Это воспринятое различие есть основа понятия счастья и т. д.». Далее: «*Из счастья* в самом общем смысле этого слова *возникают мотивы всякого стремления*, следовательно, и [стремления] к соблюдению морального закона. Прежде чем спрашивать, подходит ли выполнение моральных обязанностей под рубрику добра, я должен знать вообще, что нечто есть добро; у человека должен быть мотив, приводящий его в движение, *прежде чем* ему может быть указана *цель**, к которой это движение должно быть направлено».

Этот аргумент есть не что иное, как игра двусмысленностью слова *добро*: оно означает или само по себе и безусловно доброе в противоположность самому по себе злому или его как всегда лишь обусловленно доброе сравнивают с худшим или лучшим добром, поскольку состояние, при котором выбирают последнее, может быть только сравнительно лучшим, но само по себе плохим состоянием.— Максима безусловного (не принимающего в соображение никакой положенной в основу цели) соблюдения категорически повелевающего закона свободного произвола (т. е. долга) существенно, т. е. *по своему роду*, отличается от максимы, которая требует при определенном образе действий следовать поставленной нам самой природой цели (которая в общем называется счастьем). В самом деле, первая есть сама по себе добрая, вторая же вовсе нет; в случае столкновения с долгом она может быть очень плохой. Напротив, если в основу полагают некоторую цель,

---

* Это и есть как раз то, на чем я настаиваю. Мотив, который может быть у человека, прежде чем ему указывается цель, и есть, совершенно очевидно, не что иное, как сам закон через уважение, которое он к себе внушает (все равно, какие бы ни были цели и каких бы целей ни достигли соблюдением его). Ведь в отношении формального [элемента] произвола (Willkür) закон есть единственное, что остается, когда я оставляю в стороне материю произвола (цель, как ее называет господин Гарве).

стало быть, никакой закон не повелевает безусловно (а лишь при наличии этой цели), то два противоположных поступка могут быть оба условно хороши, только один лучше, чем другой (последний может быть поэтому назван сравнительно плохим); ведь они отличаются друг от друга не по *роду*, а только *степенью*. И так обстоит дело со всеми поступками, мотив которых не безусловный закон разума (долг), а произвольно положенная нами в основу цель: эта цель принадлежит ведь к совокупности всех целей, достижение которых называется счастьем, и один поступок может больше, другой — меньше способствовать моему счастью и, значит, быть лучше или хуже, чем другой.— Но *предпочтение* одного состояния определения воли другому есть лишь акт свободы (res merae facultatis, как говорят юристы), при котором вопрос о том, хорошо ли это (определение воли) само по себе или плохо, вовсе не принимается в соображение, стало быть, для того и другого состояния безразличен.

Состояние, в котором я связан с какой-то *данной* целью и которое я предпочитаю всякому другому состоянию *того же рода*, есть сравнительно лучшее состояние, а именно в сфере счастья (которое *разум* всегда признает за *доброе* только в условном смысле, поскольку человек его достоин). Но то состояние, в котором при столкновении тех или иных моих целей с моральным законом долга я сознательно предпочитаю долг, есть не только лучшее, но и единственное само по себе хорошее состояние; оно есть доброе совсем из другой сферы, где цели, которые могли бы быть мне представлены (стало быть, и их совокупность — счастье), вовсе не принимаются во внимание и где не материя произвола (некоторый положенный в его основу объект), а одна лишь форма всеобщей законосообразности его максим составляет его определяющее основание.—Поэтому никак нельзя сказать, что я должен считать счастьем каждое состояние, которое я предпочитаю всякому другому роду существования. В самом деле, прежде всего я должен быть уверен, что не поступаю противно долгу; только после этого мне позволено будет искать счастье, насколько я могу соединить

его с этим моим морально (а не физически) добрым состоянием*.

Без сомнения, у воли должны быть *мотивы*; но эти мотивы суть не те или иные желаемые как цели объекты, относящиеся к *физическому чувству*, а только сам ничем не обусловленный *закон*; расположение воли к подчинению этому закону как безусловному принуждению называется *моральным чувством*; значит, это чувство не причина, а следствие определения воли, и оно нисколько не ощущалось бы нами, если бы это безусловное принуждение уже не было в нас. Поэтому следует считать пустой забавой умников старую песню о том, будто это чувство, стало быть удовольствие, которое мы ставим себе целью, и есть первая причина определения воли; следовательно, счастье (к которому в качестве элемента принадлежит это чувство удовольствия) составляет основание всякой объективной необходимости действовать, следовательно, всякой обязанности. Когда, указывая причину какого-то действия, мы не перестаем ставить все новые вопросы, мы в конце концов признаем действие причиной самого себя.

Теперь я подхожу к тому, что, собственно, нас здесь занимает, а именно [хочу] подтвердить примерами и исследовать в философии мнимопротиворечивый интерес теории и практики. Лучшее подтверждение этого дает господин Гарве в указанном сочинении. Сначала (упоминая о различии, которое я нахожу между учением о том, как стать *счастливым*, и учением о том,

---

* Счастье заключает в себе все то (и только то), что нам дает природа; а добродетель — то, что только сам человек может дать себе или отнять у себя. Если на это возразят, что, отклоняясь от добродетели, человек может вызвать в себе по меньшей мере упреки и чисто моральное самопорицание, стало быть неудовлетворенность, и, следовательно, может сделаться несчастным, то с этим, пожалуй, можно согласиться. Но к такой чисто моральной неудовлетворенности (не из-за невыгодных для человека последствий поступка, а исключительно из-за того, что поступок нарушил закон) способен только человек добродетельный или стоящий на пути к добродетели. Следовательно, эта неудовлетворенность не причина, а лишь следствие того, что он добродетелен; и это несчастье (если можно так назвать страдание, которое мы испытываем от совершения дурного поступка) не могло быть побуждением к тому, чтобы сделаться добродетельным.

как стать *достойным* счастья) Гарве говорит: «Я со своей стороны признаю, что своим *умом* я очень хорошо понимаю такое деление идей, но в *сердце* своем не нахожу этого деления желаний и стремлений; мне даже непонятно, каким образом человек может сознавать стремление к счастью полностью обособленным и, следовательно, свой долг исполненным совершенно бескорыстно».

Прежде всего я отвечу на последнее замечание. А именно я готов согласиться, что ни один человек не может сознавать с полной уверенностью, что он *исполнил* свой долг совершенно бескорыстно; ведь это относится к внутреннему опыту, и для сознания такого своего душевного состояния необходимо исключительно ясное представление о всех побочных представлениях и соображениях, присоединяющихся к понятию долга посредством воображения, привычек и склонностей, а этого требовать ни в каком случае нельзя, как и вообще не может быть предметом опыта несуществование чего-нибудь (стало быть, и несуществование тайно желаемой выгоды). Но человек со всей ясностью сознает, что он *обязан* (solle) *исполнять* свой долг бескорыстно и *должен* (müsse) полностью обособлять свое стремление к счастью от понятия долга, чтобы иметь его совершенно чистым; или если он думает, что он этого не сознает, то можно от него требовать, чтобы он сознавал это, поскольку это в его власти; ведь именно в этой чистоте следует искать истинную ценность моральности, и, значит, человек должен быть в состоянии искать ее. Возможно, что никогда еще не случалось, чтобы человек совершенно бескорыстно (без примеси других мотивов) исполнил свой признаваемый и почитаемый им долг; возможно также, что никогда, даже при самом сильном стремлении, никто и не достигнет этого. Но насколько человек при самом тщательном самоиспытании может воспринимать собственное состояние, он не только не обнаруживает в себе какого-либо из таких содействующих мотивов, но, напротив, сознает свое самоотречение в отношении многих мотивов, противостоящих идее долга, и, стало быть, сознает максиму стремления к указанной чистоте; это он может,

и этого достаточно для исполнения своего долга. Сделать же своей максимой содействие влиянию таких мотивов под тем предлогом, что человеческая природа не допускает такой чистоты (чего, однако, с достоверностью утверждать нельзя),— это будет концом всякой моральности.

Что касается приведенного выше признания господина Гарве, что он не находит в своем *сердце* упомянутого деления (собственно говоря, различения), то я не стесняюсь возразить ему на такое самообвинение и взять под свою защиту его сердце против его ума. Как честный человек, он действительно всегда находил это деление в своем сердце (в определениях своей воли); но ради спекуляции и для понимания того, что непонятно (необъяснимо), а именно [для понимания] возможности категорических императивов (а также долга), это деление не могло в его уме согласоваться с привычными принципами психологических объяснений (которые все вместе полагают в основу механизм естественной необходимости)*.

Но когда господин Гарве затем говорит: «Такие тонкие различия между идеями *затемняются* уже при размышлении об отдельных предметах; однако они *совершенно исчезают*, когда дело идет о *деятельности*, когда они прилагаются к желаниям и намерениям. Чем проще, быстрее и *свободнее* от *ясных представлений* тот шаг, который мы делаем, чтобы перейти от обсуждения мотивов к действительному поступку, тем меньше

---

* Господин Гарве (в своих примечаниях к книге Цицерона «Об обязанностях», стр. 69, изд. 1783 г.) делает следующее удивительное и достойное его остроумия признание: «По его глубочайшему внутреннему убеждению, свобода всегда остается неразрешимой и никогда не будет разъяснена». Доказательство ее действительности никак нельзя найти ни в непосредственном, ни в опосредствованном опыте, а принять ее без всякого доказательства также нельзя. Но так как доказательство ее нельзя вести ни чисто теоретическими доводами (ведь их пришлось бы искать в опыте), стало быть чисто практическими положениями разума, ни технически-практическими (которые в свою очередь потребовали бы эмпирических доводов), а его можно вести исключительно морально практическими доводами, то остается только удивляться, почему господин Гарве не прибег к помощи понятия свободы, чтобы спасти по крайней мере возможность таких императивов.

у нас возможности точно и достоверно определить вес каждого мотива, исходя из которого мы сделали этот, а не другой шаг», я должен ему открыто и горячо возразить.

Понятие долга во всей своей чистоте несравненно проще, яснее и для практического применения каждому человеку понятнее и естественнее, чем всякий мотив, почерпнутый из [понятия] счастья или смешанный с ним и принимающий его в соображение (что всегда требует много искусства и размышления); даже в суждении самого обыденного человеческого разума понятие долга, если только оно доходит до этого разума и притом обособленно от такого мотива и даже в противоположность ему доходит до человеческой воли, оказывается гораздо более *сильным*, проникающим глубже и сулящим больший успех, нежели все побуждения, заимствованные от низшего, своекорыстного принципа.— Возьмем для примера такой случай. У кого-то находится чужое, доверенное ему имущество (depositum), собственник которого умер, а наследники его ничего не знают и никогда не смогут узнать об этом имуществе. Расскажите этот случай хоть ребенку восьми или девяти лет; скажите ему также, что держатель отданного на хранение имущества как раз в это время (без всякой его вины) полностью разорился, что он видит вокруг себя печальных, подавленных нищетой жену и детей и что он мгновенно выбрался бы из нужды, если бы присвоил себе отданное в залог имущество; и пусть это лицо к тому же будет человеколюбцем и благотворителем, а наследники этого имущества — богатыми, бессердечными и притом ведущими в высшей степени роскошный и расточительный образ жизни, так что отдать им эту прибавку к их состоянию было бы все равно, что бросить ее в море. Теперь спрашивается, позволительно ли при таких обстоятельствах употребить это имущество в свою пользу? Без сомнения, собеседник ответит: нет! и вместо всяких других доводов может только сказать: *это несправедливо*, т. е. противоречит долгу. Ничего нет яснее этого. Право, не скажут: возвращением имущества он содействует личному *счастью*. В самом деле, если бы он полагал, что решение

следует принимать, имея в виду будущее счастье, то он мог бы думать, например, так: «Если ты отдашь находящееся у тебя чужое имущество настоящим его собственникам без всякого требования с их стороны, то они, вероятно, наградят тебя за честность; или, если этого не случится, ты приобретешь далеко вокруг добрую славу, которая очень может тебе пригодиться. Но все это еще не наверняка. Зато возникают и некоторые сомнения: если бы ты захотел истратить доверенное тебе, чтобы разом выбраться из стесненных обстоятельств, то, в случае если бы ты быстро израсходовал все, ты навлек бы на себя подозрение, как и какими путями ты так скоро добился улучшения своего положения; а если бы ты захотел действовать медленно, то нужда твоя тем временем настолько возросла бы, что ей уже ничем нельзя было бы помочь».— Таким образом, если воля основывается на максиме счастья, то она колеблется между своими мотивами: какое принять решение; ведь она имеет в виду результат, а он очень сомнителен; нужен ясный ум, чтобы выпутаться из столкновения доводов и контрдоводов и не обмануться в расчете. Наоборот, если кто спросит себя, в чем заключается его долг в данном случае, то ему совсем нетрудно будет дать ответ на поставленный им самим вопрос и он сразу будет знать, что ему делать. Более того, если только понятие долга имеет для него какое-нибудь значение, то он почувствует даже отвращение к соображениям выгоды, какую могло бы ему дать нарушение долга, как если бы у него здесь еще оставался выбор.

Таким образом, то, что эти различия *совершенно исчезают*, как говорит господин Гарве, *когда дело идет о деятельности*, противоречит даже собственному опыту (да и различия эти, как сейчас было показано, вовсе не такие тонкие, как думает господин Гарве; они написаны в душе человека самыми крупными и удобочитаемыми буквами). Конечно, здесь говорится не о том опыте, который излагает история максим, почерпнутых из того или другого принципа: эта история, к сожалению, доказывает, что большей частью такие максимы вытекают из низшего принципа (своекорыстия). Здесь

разумеется тот опыт, который может быть только внутренним [и который показывает], что никакая идея так не возвышает человеческий дух и не вдохновляет его, как именно идея чисто морального образа мыслей, который выше всего ценит долг, противоборствует бесчисленным проявлениям зла в жизни и даже ее самым обманчивым соблазнам и в конце концов побеждает их (справедливо допускают, что это в силах человека). Человек сознает, что он может это сделать, ибо он должен, и это сознание раскрывает в нем глубину божественных задатков, которые вызывают в нем священный трепет перед величием и возвышенностью его истинного назначения. И если бы человек чаще обращал на это внимание и привык совершенно освобождать добродетель от всей суммы выгод, которые должны возникать из исполнения долга, и представлять себе ее во всей чистоте; если бы в домашнем и публичном обучении стало принципом постоянное обращение к этому правилу (метод изощрения чувства долга почти всегда находится в пренебрежении),— то нравственность людей быстро изменилась бы к лучшему. Что до сих пор опыт истории еще не мог подтвердить добрые последствия учений о добродетели, в этом виновато именно ложное предположение, будто мотивы, сами по себе вытекающие из идеи долга, слишком тонки для обыденного понимания и будто, наоборот, сильнее действуют на дух более грубые мотивы, исходящие из тех или иных выгод, ожидаемых в этом и даже в загробном мире от исполнения закона (при этом не обращают внимания на закон как на мотив); основным положением воспитания, а равно как и церковных проповедей, до сих пор оказывается предпочтение, которое отдают стремлению к счастью перед тем, что́ разум признает высшим условием, а именно перед достойностью быть счастливым. Ведь *предписания* относительно того, как сделаться счастливым, по крайней мере как избежать ущерба, не *заповеди*: они решительно никого не связывают, и, будучи предупрежден, человек может выбрать то, что ему кажется хорошим, если только он готов перенести все, что с ним случится. И то зло, которое может произойти от пренебрежения к данному ему

совету, человек не имеет основания рассматривать как наказание; ведь наказания касаются только свободной, но нарушающей закон воли, а природа и склонность не могут предписывать свободе никакие законы. Совсем иначе обстоит дело с идеей долга, нарушение которого, если даже не принимать во внимание возникающий отсюда вред, действует непосредственно на дух и делает человека в собственных глазах достойным осуждения и заслуживающим наказания.

Вот ясное доказательство того, что все, что в [сфере] морали верно в теории, имеет значение и для практики.— Как человек, как существо, собственным разумом подчиненное некоторым обязанностям, каждый есть *деловой человек*; и поскольку он как человек никогда не проходит школу мудрости до конца, то он не может с гордым презрением отсылать сторонника теории обратно в школу на том основании, что, мол, сам он на опыте лучше узнал, что такое человек и чего от него можно требовать. Ибо весь этот опыт нисколько не поможет ему обойтись без предписаний теории, разве что он поможет ему научиться, как бы лучше и более общим способом приложить теорию к делу, если только принять ее в число своих принципов. Но здесь речь идет не об этом прагматическом умении, а только о теории.

II

ОБ ОТНОШЕНИИ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ В ГОСУДАРСТВЕННОМ ПРАВЕ

(Против Гоббса)

Из всех договоров, по которым множество людей объединяется в общество (pactum sociale), договор об установлении *гражданского устройства* (pactum unionis civilis) есть договор столь особого рода, что хотя в смысле *исполнения* он имеет много общего с каждым другим договором (также направленным на какую-то поощряемую в обществе цель), но принцип его заключения (constitutionis civilis) существенно отличает его от всех других. Объединение многих лиц с какой-ни-

будь (общей) целью (которую все они *имеют*) встречается во всех общественных договорах; но объединение многих лиц, которое само по себе есть цель (которую каждый *должен иметь*), стало быть, есть безусловный и первый долг вообще во всех внешних отношениях между людьми, которые не могут обойтись без взаимного влияния друг на друга,— такое объединение бывает только в обществе, если оно находится в гражданском состоянии, т. е. образует общность (ein gemeines Wesen). Цель, которая в таких внешних отношениях сама по себе есть долг и даже высшее формальное условие (conditio sine qua non) всякого другого внешнего долга, есть *право* людей, находящихся *под публичными принудительными законами*, которыми можно определить каждому *свое* и охранить от посягательств каждого другого.

Понятие же внешнего права вообще полностью вытекает из понятия *свободы* во внешних отношениях между людьми и не имеет ничего общего ни с целью, которую люди естественным образом имеют (с видами на счастье), ни с предписанием относительно средств достижения этой цели; так что и по этой причине последняя ни в коем случае не должна вмешиваться в указанный закон в качестве определяющего их основания. *Право* есть ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону; а *публичное право* есть совокупность *внешних законов*, которые делают возможным такое полное согласие. А так как всякое ограничение свободы произволом другого называется *принуждением*, то отсюда следует, что гражданское устройство есть отношение между *свободными* людьми, которые, однако (без ущерба для свободы их объединения с другими как целого), подчинены принудительным законам, потому что этого требует сам разум, и именно чистый разум, a priori устанавливающий законы и не принимающий в соображение ни одной из эмпирических целей (которые все охватываются общим названием *счастье*); о таких целях и о том, в чем каждый их усматривает, люди думают совершенно по-разному, так что их воля не может быть подведена ни под какой общий принцип,

следовательно, ни под какой внешний закон, который находился бы в согласии со свободой каждого.

Таким образом, гражданское состояние, рассматриваемое только как состояние правовое, основано на следующих априорных принципах:

1) *свободе* каждого члена общества как *человека*;

2) *равенстве* его с каждым другим как *подданного*;

3) *самостоятельности* каждого члена общности как *гражданина*.

Эти принципы не столько законы, которые дает уже образовавшееся государство, сколько законы, единственно на основании которых и возможно образование государства в соответствии с исходящими из чистого разума принципами внешнего человеческого права вообще. Итак:

1. *Свобода* [члена общества] как человека, принцип которой в отношении устройства общества я выражаю в следующей формуле: ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой всех (т. е. с их правом искать счастья).— Правление (Regierung), основанное на принципе благоволения народу как благоволения отца своим детям, иначе говоря, *правление отеческое* (imperium paternale), при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что́ для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дабы решения вопроса о том, как они *должны* быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства, а дабы он и пожелал этого — ожидать от одной лишь его доброты,— такое правление есть величайший *деспотизм*, какой только можно себе представить (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав). Не *отеческое*, а *отечественное* правление (imperium non paternale, sed patrioticum) — вот единственно мыс-

лимое для правоспособных людей также и в отношении благоволения властителя. *Патриотическим* называется такой образ мыслей, когда каждый в государстве (не исключая и его главы) рассматривает общность как материнское лоно и страну свою как родную почву, на которой и из которой он сам вырос и которую он как драгоценный залог должен оставить после себя для того лишь, чтобы охранять права общности посредством законов совместной воли, а вовсе не считает себя правомочным подчинять ее своему безграничному произволу для использования.— Такое право на свободу принадлежит члену общности как человеку, поскольку он вообще правоспособное существо.

2. *Равенство* [каждого с каждым другим] как подданного, формула которого гласит так: каждый член общества имеет по отношению к каждому другому принудительные права, которые не простираются только на главу общества (потому что он не член общности, а творец или охранитель ее); один только глава имеет право принуждать, сам не подчиняясь никакому принудительному закону. Но всякий, кто находится *под* законом, есть в государстве подданный, стало быть, подчинен принудительному праву наравне со всеми остальными членами общности, за исключением только одного (физического или морального лица) — главы государства, который один только и может осуществлять всякое правовое принуждение. В самом деле, если бы и он мог быть принуждаем, он не был бы главой государства, и линия субординации шла бы вверх до бесконечности. А если бы таких (свободных от принуждения лиц) было два, то ни одно из них не подчинялось бы принудительным законам и они не могли бы друг другу сделать никакой несправедливости, а это невозможно.

Однако такое полное равенство между людьми в государстве как подданными очень хорошо уживается с величайшим неравенством в количестве и размерах их обладания — физическим или духовным превосходством над другими или внешним богатством и правами вообще (а их может быть очень много) по отношению к другим, так что благополучие одного в значительной степени зависит от воли другого (бедного от воли богатого) и

один должен подчиняться, а другой ему приказывает (как дитя родителям, жена мужу), один служит (как поденщик), а другой ему платит и т. д. Однако как подданные они в *правовом* отношении совершенно равны друг другу (право как выражение всеобщей воли может быть только одно и касается только формы права, а не его содержания или объекта, на который я имею право), потому что никто не может принудить другого иначе как через публичный закон (и его исполнителя, главу государства), но, опираясь на тот же закон, и всякий другой в равной мере ему противостоит; и никто не может утратить это правомочие принуждать (стало быть, иметь по отношению к другим право) иначе, как совершив преступление, и не может сам отказаться от этого правомочия, т. е. не может посредством договора, стало быть некоторого правового действия, сделать так, чтобы не иметь никаких прав, а иметь одни только обязанности; ибо этим он сам себя лишал бы права заключать договор, и, стало быть, договор сам себя уничтожил бы.

Из этой идеи равенства людей в обществе как подданных вытекает и сама формула: каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем каждой ступени того или иного состояния (доступного для подданного), которой он может достичь благодаря своему таланту, прилежанию и удаче; а все прочие подданные не должны стоять ему поперек дороги со своими *наследственными* прерогативами (как привилегиями определенного сословия), с тем чтобы навеки держать его и его потомство на низшей ступени.

В самом деле, так как всякое право заключается только в ограничении свободы всех других тем условием, что она совместима по некоторому общему закону с моей свободой, а публичное право (в обществе) есть не что иное, как существующее в действительности, сообразное с этим принципом и связанное с властью законодательство, в силу которого все принадлежащие к одному народу как подданные находятся в определенном правовом состоянии (status iuridicus) вообще, а именно в состоянии равенства действия и противодействия взаимно ограничивающего произвола людей

сообразно с всеобщим законом свободы (это состояние и называется гражданским состоянием),— то все в этом состоянии совершенно *одинаково* имеют *прирожденное право* (т. е. принадлежащее им до совершения какого бы то ни было правового действия) принуждать каждого, чтобы применение его свободы постоянно оставалось в границах согласия с моей свободой. А так как рождение не есть *действие* того, кто рождается, и, стало быть, не влечет за собой никакого неравенства в правовом состоянии и никакого подчинения принудительным законам, кроме неравенства и подчинения единственной высшей законодательной власти, общих у него как подданного со всеми другими,— то не может быть никакого прирожденного преимущества одного члена общества как подданного перед другими; и никто не может преимущество *положения*, которое он занимает в обществе, передать по наследству своим потомкам, стало быть, принудительным образом удержать их от того, чтобы они, как если бы они по своему рождению принадлежали к сословию господ, достигали своими личными заслугами более высоких ступеней субординации (ступеней superior или inferior; из них, однако, ни один не есть imperans, а другой не есть subjectus). Все остальное человек может передать по наследству — все то, что есть вещь (не касается личности), приобретено как собственность и может быть отчуждаемо; этим он через ряд потомков может вызвать значительное неравенство в имущественном положении членов общества (наемника и нанимателя, землевладельца и батрака и т. д.); он не может только помешать тому, чтобы они были вправе добиваться такого же положения, если это позволяют им их талант, прилежание и удача. В самом деле, иначе человек имел бы возможность принуждать, не будучи сам принуждаем противодействием других, и подниматься выше своего положения подданного.— Человек, живущий в правовом состоянии общества, может лишиться этого равенства, только совершив преступление, но никак не договором или военной силой (occupatio bellica), потому что нет такого правового действия (своего ли или действия другого), в силу которого человек перестал бы быть сам себе господином

и перешел бы в разряд домашнего скота, который употребляют на какие угодно работы и заставляют работать сколько вздумается, не спрашивая его согласия, хотя и с тем ограничением (иногда, например у индийцев, освящаемым религией), что его нельзя калечить или убивать. Человека можно считать счастливым в каждом состоянии, если только он сознает, что причина того, что он не поднимается на равную ступень с другими такими же подданными, как и он, которые в правовом отношении никакого преимущества перед ним не имеют, лежит не в непреодолимой воле других людей, а только в нем самом (в его способностях или в [его] непреклонной воле) или же в обстоятельствах, которые он никому не может поставить в вину*.

---

* Если со словом *милостивый* (gnädig) хотят связать определенное понятие (отличное от доброго, благодетельного, покровительствующего и т. п.), то его можно прилагать только к тому лицу, по отношению к которому нет *никакого принудительного права*. Поэтому только глава *государственного управления*, который осуществляет все то добро, какое возможно на основании публичных законов, и распределяет его (ведь сам суверен, устанавливающий эти законы, как бы невидим: он сам олицетворенный закон, а не его исполнитель), может называться «милостивый государь», как единственный, по отношению к которому нет никакого принудительного права. Точно так же и у аристократии, например в Венеции, *сенат* есть единственный «милостивый государь»; nobili, которые его составляют, все вместе взятые, не исключая и *дожа* (ведь только Большой совет — суверен), суть подданные и в смысле пользования правами равны всем другим, т. е. по отношению к каждому из них всякому подданному принадлежит право принуждения. Принцы (т. е. лица, которым принадлежит право наследования правительственной власти) называются «милостивыми государями» благодаря этой перспективе и в силу указанных притязаний (согласно этикету, par courtoisie); но по своему имущественному положению они тоже подданные, и принудительное право по отношению к ним должно принадлежать даже самому незначительному из их слуг через посредство главы государства. Таким образом, в государстве не может быть более одного «милостивого государя». Что же касается «милостивых (собственно, знатных) государынь», то на этот титул дает им право их *сословие* вместе с их *полом* (следовательно, только по отношению к мужскому), и это есть результат утонченности нравов (так называемой галантности), в силу которой мужской пол приписывает себе тем больше чести, чем больше он предоставляет преимуществ прекрасному полу.

3. *Самостоятельность* (sibisufficientia) члена общества как *гражданина*, т. е. как входящего в число законодателей. Что касается самого законодательства, то до́лжно признавать равными всех, кто свободен и равен перед уже существующими публичными законами; но что касается права устанавливать эти законы, то в этом не все должны считаться равными между собой. Те, кто в этом не правоспособен, обязаны как члены общества соблюдать публичные законы и в силу этого пользуются их защитой; но не как *граждане*, а только как находящиеся под покровительством (Schutzgenossen).— Всякое право зависит от законов. Но публичный закон, определяющий для всех, что́ им по праву дозволено или не дозволено, есть акт публичной воли, от которой исходит всякое право и которая, следовательно, сама никому не может причинить несправедливость. Но для этого возможна только одна воля — воля всего народа (когда все решают относительно всех, стало быть, каждый относительно самого себя): ведь только самому себе никто не может причинить несправедливость. Если же это будет кто-нибудь другой, то одна лишь воля отличного от него [лица] не может относительно него решить что-то такое, что не могло бы быть несправедливостью; следовательно, его закон нуждался бы еще в другом законе, который ограничивал бы его законодательство, стало быть, никакая отдельная воля не может устанавливать законы для общества. (Собственно говоря, это понятие [общей воли] включает в себя понятия внешней свободы, равенства и *единства* воли *всех*, и самостоятельность-то и составляет условие этого единства, так как подача голосов требуется, когда взяты вместе два первых.) Этот основной закон, который может исходить только от общей (объединенной) воли народа, и называется *первоначальным договором*.

Тот, кто имеет право голоса в этом законодательстве, называется *гражданином* (citoyen, гражданин государства, а не горожанин, bourgeois). Для этого ему необходимо кроме *естественных* свойств (чтобы он не был ребенком или женщиной) только одно-единственное качество, а именно чтобы он *был сам себе господин* (sui

iuris) и, следовательно, имел какую-нибудь *собственность* (сюда можно причислить также всякое умение, ремесло, изящное искусство или науку), которая давала бы ему средства к существованию, т. е. чтобы, в случае если он эти средства должен получить от других, он получал их только путем *продажи* того, что́ *ему* принадлежит (was sein ist)*, а не путем разрешения пользоваться его силами, которое он давал бы другим людям; следовательно, чтобы он не *служил* (в собственном смысле слова) никому, кроме общества. Здесь ремесленники и крупные (или мелкие) землевладельцы равны между собой, т. е. каждый имеет право только на один голос. Не будем касаться вопроса о том, как могло без нарушения права случиться, что кто-то получил в собственность больше земли, чем он может обработать сам своими руками (ведь приобретение путем завоевания не есть первоначальное приобретение), и как случилось, что множество людей, которые при других условиях все могли бы приобрести некоторую постоянную собственность, дошли до того, что должны служить другим, дабы иметь возможность жить; однако если бы закон наделял крупных (или мелких) землевладельцев такой сословной привилегией, чтобы потомки их или навсегда оставались крупными землевладельцами (собственниками ленов), не имея права ни

* Тот, кто исполняет какой-нибудь opus, может путем *продажи* передать его другому, как если бы это было его собственностью. Но praestatio operae не есть продажа. Домашняя прислуга, приказчики, поденщики, даже цирюльники просто operarii, а не artifices (в более широком смысле слова) и не подходят под определение членов государства, а стало быть, и граждан. Хотя тот, кому я поручаю расколоть мне дрова, и портной, которому я даю сукно, чтобы он сшил мне из него платье, кажутся находящимися ко мне в совершенно одинаковом отношении, но тем не менее первый отличается от второго так же, как и цирюльник от парикмахера (которому я мог дать и волосы для парика), следовательно, как поденщик от художника или ремесленника, исполняющего работу, которая принадлежит ему, пока за нее ему не заплатили. Таким образом, последний, как занимающийся промыслом, обменивается своей собственностью (opus) с другим лицом, тогда как первый уступает другому пользование его силами (operam). Признаюсь, довольно трудно определить то, что́ необходимо для притязания на положение человека, который сам себе господин.

продать землю, ни разделить ее между наследниками и, следовательно, предоставить ее в пользование большему числу лиц, или чтобы даже и при таких разделах никто ничего не мог получить, кроме лиц, принадлежащих к классу людей, который для этого произвольно установлен,— то это противоречило бы приведенному принципу равенства. Таким образом, крупный землевладелец поглощает столько более мелких с их голосами, сколько их могло бы поместиться на его земле; значит, он подает свой голос не от их имени, а, стало быть, имеет только один голос.— Следует, таким образом, признать, что только от способности, прилежания и удачи каждого члена общества зависит то, что каждый приобретает только часть, а все — целое; но так как это различие не может быть принято в соображение при всеобщем законодательстве, то о числе лиц, имеющих право голоса в законодательстве, необходимо судить по числу лиц, обладающих имуществом, а не по размерам их владений.

Необходимо, однако, чтобы *все* имеющие право голоса дали свое согласие на этот закон публичной справедливости, потому что иначе между несогласившимися и согласившимися возникает спор по правовым вопросам, для разрешения которого потребуется еще более высокий правовой принцип. Следовательно, если всеобщего согласия нельзя ожидать от целого народа, стало быть, можно предвидеть как нечто достижимое только большинство голосов, и притом не самих голосующих непосредственно (если народ многочисленный), а только уполномоченных на это представителей народа,— то высшим основанием установления гражданского устройства должен быть тот принцип, что необходимо довольствоваться этим большинством как принятым по общему согласию, следовательно, посредством договора.

Вывод

Это и есть тот *первоначальный договор,* на котором только и можно основать гражданское, стало быть чисто правовое, устройство и установить общность.— Однако этот договор (называемый contractus originarius или

pactum sociale) как объединение всех отдельных и частных воль в народе в одну общую и публичную волю (в целях чисто правового законодательства) нет нужды предположить как *факт* (более того, как таковой, он вообще невозможен); как будто необходимо заранее доказывать из истории, что народ, в права и обязанности которого мы вступили как его потомки, действительно когда-то совершил такой акт и должен был передать нам устно или письменно несомненное известие или документ об этом акте, для того чтобы мы могли считать себя связанными уже существующим гражданским устройством. Этот договор есть *всего лишь идея* разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объединенной воли целого народа, и что на каждого подданного, поскольку он желает быть гражданином, следует смотреть так, как если бы он наряду с другими дал свое согласие на такую волю. В самом деле, это и есть пробный камень правомерности всякого публичного закона. А именно: если закон таков, что весь народ *никаким образом не мог бы* дать на него своего согласия, то он несправедлив (как, например, закон о том, чтобы какой-то класс *подданных* пользовался по наследству преимуществами *сословия господ*); если же только *возможно*, что народ дал бы свое согласие на такой закон, то долг — считать его справедливым, хотя бы в настоящее время народ находился в таком положении или держался такого образа мыслей, что, если бы его спросили об этом законе, он, вероятно, не одобрил бы его*.

---

* Например, если бы для всех подданных был введен пропорциональный военный налог, то они не могли бы на основании того, что налог этот обременителен, сказать, что он несправедлив, потому что война эта, по их мнению, не необходима,— об этом судить они не вправе. Так как все же остается *возможным*, что война была неизбежна, а налог необходим, то в суждении подданного этот налог должен считаться правомерным. Но если в такой войне одни землевладельцы будут обременены реквизицией, а другие, принадлежащие к тому же сословию, избавлены от нее,

Однако это ограничение, совершенно очевидно, имеет силу только для суждения законодателя, а не подданного. Следовательно, если народ может с полным основанием предположить, что при определенном, действующем в данное время законодательстве он лишится своего счастья, то что же ему делать? Не следует ли ему противиться этому? Ответ может быть только один: ему нечего делать, кроме как повиноваться. Ведь здесь речь идет не о счастье, которого подданный может ожидать от того или иного устроения или управления, а прежде всего только о праве, которое этим должно быть каждому обеспечено; это право есть высший принцип, из которого должны исходить все максимы, касающиеся общества, и который не ограничен каким-либо другим. С точки зрения счастья вообще нельзя указать для законов какой-либо общезначимый принцип. В самом деле, и условия времени, и весьма противоречащие друг другу и притом постоянно изменяющиеся иллюзии, в которых каждый усматривает свое счастье (а в чем он должен его усматривать, этого никто не может ему предписать), делают все прочные основоположения невозможными и в качестве принципа законодательства сами по себе негодными. Положение salus publica suprema civitatis lex est сохраняет неизменную ценность и значение; но благоденствие всех, которое должно быть принято во внимание *прежде всего*, и есть именно то законное устройство, которое каждому обеспечивает законом его свободу, при этом ему не возбраняется искать счастья на всяком пути, который представляется ему наилучшим, если только он не наносит этим ущерба всеобщей законосообразной свободе, стало быть правам прочих подданных.

Если верховная власть издает законы, направленные прежде всего на счастье (обеспеченность граждан, увеличение населения и т. п.), то это не цель установления гражданского устройства, а только средство

то легко видеть, что весь народ никак не может дать согласие на такой закон и он правомочен делать по крайней мере представления против него, так как народ не может считать справедливым такое неравное распределение тягот.

охранять правовое состояние главным образом от внешних врагов народа. Глава государства должен быть правомочен самостоятельно и единолично решать, содействует ли это процветанию общества, необходимому для обеспечения его внутренней силы и прочности и [для борьбы] против внешних врагов; но не так, чтобы сделать народ счастливым как бы против его воли, а сделать только так, чтобы он существовал как общность*. В суждении о том, действительно ли меры приняты мудро, законодатель может, правда, ошибаться, но не тогда, когда он спрашивает сам себя, согласен ли закон также и с правовым принципом, ведь в этом случае у него под рукой идея первоначального договора, и притом a priori, как безошибочное мерило (и ему незачем уповать, как при принципе счастья, на опыт, который должен был бы первый указать, пригодны ли его средства). В самом деле, если только нет противоречия в том, что целый народ дает согласие на такой закон, то, как бы ни приходилось солоно народу, этот закон правомерен. Если же публичный закон правомерен и, следовательно, безупречен (irreprehensibel) с точки зрения права, то с ним связано правомочие принуждать, а с другой стороны, запрещение противиться действием воле законодателя; это значит, что власть в государстве, дающая закону действительную силу, неодолима (irresistibel) и никакое основанное на праве общество не может существовать без такой власти, которая подавляет всякое внутреннее сопротивление, так как это сопротивление опиралось бы на максиму, которая, если сделается всеобщей, разрушит всякое гражданское устройство и уничтожит то состояние, единственно в котором люди и могут вообще обладать правами.

Отсюда следует, что всякое неповиновение верховной законодательной власти, всякое подстрекательство

* Сюда относится запрещение ввоза, дабы увеличить средства существования в пользу подданных, а не к выгоде иностранцев и не для поощрения усердия других, потому что без обеспеченности народа государство не обладало бы достаточными силами, чтобы противостоять внешним врагам или сохранить себя как общность.

к деятельному выражению подданными неудовольствия, всякое возмущение, которое переходит в бунт, составляет самое наказуемое преступление в обществе, потому что оно разрушает самые его основы. И такое запрещение *абсолютно*, так что, если даже эта власть или ее исполнитель, глава государства, нарушит первоначальный договор и тем самым, по мнению подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилием на насилие. Дело в том, что при существующем уже гражданском устройстве народ не имеет больше никакого опирающегося на право суждения, чтобы определить, как управлять этим устройством. В самом деле, предположим, что народ имеет такое суждение, и притом противное суждению действительного главы государства; кто же должен решать, на чьей стороне право? Ни одна из сторон не может это сделать, не может быть судьей в своем собственном деле. Значит, должен быть еще глава над главой, который решал бы спор между этим последним и народом, а это противоречит само себе.— Точно так же здесь не может быть осуществлено и право крайней необходимости (ius in casu necessitatis), которое и без того есть бессмыслица*

* Нет никакого casus necessitatis, кроме как в том случае, когда противоборствуют друг другу две обязанности, а именно *безусловная* и (хотя, быть может, и важная, но) *обусловленная*. Так, например, когда дело идет о том, чтобы отвратить угрожающее государству несчастье путем измены одного человека другому, к которому он находился бы в таких, скажем, отношениях, как отношение отца к сыну. Отвратить зло от государства есть безусловный долг, а избавить указанного человека от несчастья— обусловленный (а именно поскольку этот человек не совершил преступления против государства). Показания, которые дает властям отец о замысле своего сына, он дает, быть может, с величайшей неохотой, но вынужден к этому необходимостью (а именно моральной).— Если же о человеке, который для спасения своей жизни сталкивает другого потерпевшего кораблекрушение с его доски, скажут, что необходимость (физическая) дала ему на это право, то это совершенно неверно. Ведь сохранить свою жизнь есть обусловленный долг (если это можно сделать без преступления), а не отнимать жизнь у другого, который меня не обижает

как мнимое *право* (Recht) при крайней (физической) необходимости поступать *несправедливо* (Unrecht tun) и которое не может дать ключ для поднятия шлагбаума, преграждающего путь своеволию народа. В самом деле, глава государства в такой же мере может свое жестокое обращение с подданными оправдать их непокорностью, в какой они могут свое возмущение оправдывать жалобой на свои невыносимые страдания; кто же разрешит этот спор? Только тот, в чьих руках находится отправление высшего публичного правосудия, а это и есть как раз глава государства, и никто другой в обществе не может, следовательно, иметь право оспаривать у него эту власть.

Однако я знаю людей, достойных всякого уважения, которые при определенных обстоятельствах признают за подданными право сопротивления властям; к ним я отношу Ахенваля[3], столь осторожного, положительного и умеренного в своем учении о естественном праве*. Он говорит: «Когда опасность, угрожающая обществу от постоянных несправедливостей со стороны главы [государства], больше той, которой можно ожидать, если взяться за оружие против него, тогда народ может против него восстать и для осуществления этого права нарушить договор о подчинении и как тирана лишить его трона». И вслед за этим он заключает: «Таким путем народ (по отношению к своему бывшему государю) вернулся бы в естественное состояние».

Я все же полагаю, что если бы действительно представился такой случай, то ни Ахенваль, ни кто-либо другой из тех благородных людей, которые рассуждают в этом вопросе так же, как он, не дали бы совета так поступить или согласия на столь опасные предприятия;

и вовсе не *подвергает* меня опасности потерять жизнь,— это безусловный долг. Тем не менее учители общего гражданского права поступают вполне последовательно, приписывая правовой характер такой самозащите в случае крайней необходимости. В самом деле, власти не могут [в данном случае] присоединить к запрещению какое-либо *наказание*, так как этим наказанием могла быть только смертная казнь. Но это был бы нелепый закон: угрожать человеку смертью за то, что он в момент опасности не пошел на смерть добровольно.

* Ius Naturae. Editio V-ta. Pars posterior, § 203—206.

вряд ли можно сомневаться также и в том, что если бы те восстания, благодаря которым Швейцария, Соединенные Нидерланды или Великобритания добились своего теперешнего государственного устройства, которое считается таким удачным, не имели успеха, то читатели истории этих восстаний видели бы в казни оных зачинщиков, столь превозносимых в настоящее время, только заслуженное наказание важных государственных преступников. Действительно, исход дела обычно оказывает влияние на наше суждение о его правовых основаниях, хотя бы исход был сомнителен, а основания несомненны. Если даже согласиться, что от этого восстания государь (который нарушил бы действительный, лежащий в основании договор с народом как какую-нибудь joyeuse entrée) не терпит никакой несправедливости, то все же ясно, что, добиваясь таким способом своего права, народ совершает величайшую несправедливость, ибо этот способ (если его принять в качестве максимы) делает ненадежным всякое правовое устройство и приводит к состоянию полного отсутствия законности (status naturalis), где всякое право по меньшей мере перестает иметь действие.— Об этой склонности столь многих благомыслящих авторов высказываться в защиту народа (во вред ему) я хочу здесь заметить, что причиной тому отчасти обычное заблуждение: свои суждения основывают на принципе счастья, когда речь идет о принципе права, отчасти же причина в том, что там, где нет никакого документального свидетельства того, что обществу действительно было предложено вступить в договор, что он был принят главой государства и санкционирован обеими сторонами, эти авторы самое идею первоначального договора, которая заложена в нашем разуме, принимали за нечто такое, что *действительно* произошло; таким образом, они и думали сохранить за народом право в случае грубого нарушения этого договора, которое он сам признает таковым, отступать от договора по своему благоусмотрению *.

* Как бы ни нарушался действительный договор между народом и его главой, народ и в этом случае может противиться не *как общность*, а только как толпа. В самом деле, существовавшее

Здесь совершенно ясно, сколько зла причиняет принцип счастья (которое, собственно говоря, вообще нельзя подвести ни под какой определенный принцип) в государственном праве, так же как и в морали, даже при самых лучших намерениях его проповедников. Суверен хочет по своим понятиям сделать народ счастливым и становится деспотом; народ не хочет, чтобы его лишили общечеловеческого притязания на личное счастье, и становится бунтовщиком. А если бы сначала спрашивали, в чем заключается право (в том случае, когда априорные принципы твердо установлены и никакой эмпирик не может ничего напортить), то идея общественного договора сохранила бы свое бесспорное значение, но не как факт (как думал Дантон, который без этого факта считал абсолютно недействительными все права в реально существующем гражданском устройстве и всякую собственность), а только как основанный на разуме принцип суждения о всяком публично-правовом устройстве вообще. И тогда бы поняли, что, до того, как появляется всеобщая воля, народ не имеет никакого права принуждения по отношению к своему повелителю, потому что только через него народ и может по праву принуждать; когда же всеобщая воля существует, также не может иметь место принуждение народа по отношению к повелителю, так как сам народ был бы тогда верховным повелителем; следовательно, народу никогда не может принадлежать право принуждения по отношению к главе государства (право сопротивляться ему словом или делом).

до этого устройство разрушено народом, а организация его в новую общность только еще должна произойти. Тогда-то и наступает состояние анархии со всеми ее ужасами, которые теперь делаются по крайней мере возможными, и несправедливость, при этом совершаемая, есть в таких случаях то, что́ каждая сторона причиняет другой. Это ясно видно из приведенного выше примера, когда восставшие подданные в конце концов захотели силой навязать друг другу новое государственное устройство, которое могло оказаться для них гораздо более тягостным, чем то, от которого они отвернулись: их извели бы духовенство и аристократы, тогда как под властью одного главы, господствующего над всеим, они могли рассчитывать на большее равенство в распределении государственных тягот.

Теория эта достаточно подтверждается практикой. В государственном устройстве Великобритании, где народ так гордится своей конституцией, как если бы она служила образцом для всего мира, мы находим, однако, что эта конституция ровно ничего не говорит о правомочии, которым обладал бы народ, в случае если бы монарх нарушил договор 1688 года; стало быть, конституция негласно оставляет за народом право восставать против монарха, если бы он перестал соблюдать конституцию, потому что никакого закона об этом нет. Да и было бы очевидным противоречием, если бы конституция для такого случая содержала в себе закон, который давал бы право (хотя бы и при нарушении договора) ниспровергнуть существующее государственное устройство, из которого исходят все отдельные законы; ведь в таком случае конституция должна была бы заключать в себе и *публично установленную* противостоящую силу*, стало быть, еще второго главу государства, который защищал бы права народа против первого главы, а затем еще и третьего, который решал бы, на чьей стороне право.— Поэтому-то руководители (или, если хотите, опекуны) народа позаботились о том, чтобы оградить себя от такого рода обвинений на случай, если бы они промахнулись со своим начинанием: они считали, что лучше *приписать* низвергнутому ими монарху добровольный отказ от управления, чем присваивать себе права на его свержение, так как этим они привели бы конституцию в явное противоречие с самой собой.

Если эти мои утверждения не вызовут (а я в этом уверен) упрека, будто я слишком льщу монарху, приписывая ему такую неприкосновенность, то надеюсь, что меня избавят и от другого упрека, будто я слишком

---

* Никакое право в государстве не может быть, так сказать, коварно обойдено молчанием при помощи какой-нибудь тайной оговорки, а всего менее такое право, которое народ приписывает себе как относящееся к конституции, потому что все законы конституции до́лжно мыслить как возникающие из одной публичной воли. Поэтому, если бы конституция разрешила восстание, она должна была бы открыто признать право на него и указать способ его осуществления.

много говорю в пользу народа, утверждая, что и он имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они не могут быть принудительными правами.

Гоббс придерживается противоположного мнения. Он полагает (de Cive, cap. 7, § 14), что глава государства в своих отношениях к народу никаким договором не связан и не может причинить гражданам несправедливость (как бы он ни распоряжался им)[4].—Это положение было бы вполне верным, если бы под несправедливостью понимать такой ущерб, который дает обиженному *право принуждения* по отношению к тому, кто поступил с ним несправедливо; но в такой общей форме это положение ужасно.

Всякий нестроптивый подданный должен иметь возможность допускать, что государь его не *хочет* поступать с ним несправедливо. Стало быть, так как каждый человек имеет свои неотъемлемые права, от которых он не может отказаться, если бы даже и хотел, и о которых он сам имеет право судить, а несправедливость, которая, по его мнению, выпадает на его долю, может, согласно указанному предположению, быть совершена только по ошибке или от незнания тех или иных следствий, вытекающих из законов высшей власти,— то гражданин государства, и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу. В самом деле, допустить, что глава [государства] никогда не может ошибаться или быть несведущим в каком-нибудь деле, значило бы считать его боговдохновенным и стоящим выше человечества. Поэтому *свобода печатного слова* есть единственный палладиум прав народа — свобода в рамках глубокого уважения и любви к своему государственному устройству, поддерживаемая либеральным образом мыслей подданных, который оно внушает (и в этом те, кто пишет, сами ограничивают друг друга, чтобы не утратить своей свободы). Ведь намерение отказать народу в этой свободе было бы равносильно не только лишению его всякого притязания на право по отношению к верховному повелителю (как думает

Гоббс), но и лишению самого повелителя — чья воля дает приказания подданным как гражданам только потому, что он представляет общую волю народа,— всяких знаний о том, что́ он сам изменил бы, если бы знал об этом, и в таком случае он стал бы в противоречие с самим собой. Внушать же главе опасение насчет того, что самостоятельные и открыто высказанные суждения могут привести к беспорядкам в государстве, значит то же, что вызывать у него недоверие к своей собственной власти или же ненависть к своему народу.

Однако общий принцип, по которому народ имеет свои *негативные* права, т. е. право лишь судить о том, что́ в высшем законодательстве можно было бы рассматривать как *не согласующееся* (nicht verordnet) с его самой доброй волей, содержится в следующем положении: *чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа.*

Так, если поставить следующий вопрос: может ли закон, предписывающий неизменность определенного, однажды установленного церковного устройства, считаться исходящим из истинной воли (намерения) законодателя, то прежде всего следует спросить себя: *позволено* ли народу сделать для себя законом, чтобы определенные, однажды принятые догматы и формы внешней религии сохранились на вечные времена, и, следовательно, смеет ли он сам себе в лице своего потомства препятствовать идти вперед в религиозных взглядах или исправлять какие-то старые ошибки? Тогда станет очевидным, что первоначальный договор народа, возводящий этот народ в закон, был бы сам по себе недействительным, потому что он противоречил бы назначению и целям человечества; стало быть, изданный на основании такого договора закон нельзя рассматривать как истинную волю монарха, против которого, следовательно, могут быть сделаны возражения.— Однако во всех случаях, когда нечто подобное было бы предписано верховным законодательством, общие и публичные суждения об этом, правда, возможны, но противодействие этому словом или делом никогда не может быть провозглашено.

Во всяком обществе необходимо *повиновение* механизму государственного устройства по принудительным законам (имеющим в виду целое), но вместе с тем необходим и *дух свободы*, так как в делах, касающихся общечеловеческого долга, каждый желает убедиться разумом, что такое принуждение правомерно, ибо иначе он впадет в противоречие с самим собой. Повиновение без духа свободы есть причина, вызывающая возникновение всех *тайных обществ*. В самом деле, сообщать друг другу прежде всего то, что касается самого человека,— это естественная человеческая склонность; поэтому тайные общества прекращают свое существование, когда указанная свобода поощряется. И как же иначе может правительство получить знания, которые способствовали бы [достижению] его основной цели, если оно не позволяет открыто проявлять себя духу свободы, который по своему источнику и по своим действиям заслуживает столь глубокого уважения?

* * *

Нигде практика, оставляющая в стороне все чистые принципы разума, не отрекается от теории с бо́льшим высокомерием, как в вопросе о том, что́ необходимо для хорошего государственного устройства. Причина этого в том, что долго существующее законное устройство постепенно приучает народ к правилу судить о своем счастье и своих правах по той обстановке, в которой все до сих пор шло спокойно; но не наоборот — оценивать спокойный ход всего по понятиям о счастье и правах, которые внушает ему разум; нет, народ всегда предпочитает это пассивное состояние связанным с опасностями поискам лучшего состояния (здесь приложимо то, что Гиппократ советует врачам принимать в соображение: iudicium anceps, experimentum periculosum). А так как все достаточно давно существующие государственные устройства, какими бы недостатками они ни страдали, при всем различии между собой приводят к одному результату, а именно что люди довольны тем устройством, в котором живут,— то, если обращать

внимание на *благополучие народа*, никакая теория не имеет, собственно говоря, значения, а все зиждется на практике, послушно следующей за опытом.

Но если в разуме есть нечто такое, что может быть обозначено словами *государственное право*, и если для людей, свобода каждого из которых сталкивается со свободой другого, это понятие имеет обязательную силу, стало быть объективную (практическую) реальность, независимо от блага или зла, которое может из этого возникнуть (знание об этом зиждется только на опыте),— то оно основывается на априорных принципах (ведь что такое право, этому не может научить опыт), и существует *теория* государственного права, без согласия с которой не имеет значения никакая практика.

Против этого можно возразить только одно: хотя люди и имеют идею о принадлежащих им правах, но из-за своей черствости они непригодны к тому, чтобы с ними обращались в соответствии с этими правами, и недостойны этого; а потому некоторая высшая власть, действующая по одним лишь правилам благоразумия, может и должна держать их в рамках порядка. Но этот прыжок отчаяния (salto mortale) таков, что, когда речь идет даже не о праве, а только о силе, народ мог бы испытать свою силу и таким образом сделать ненадежным всякое законное устройство. Если нет ничего такого, к чему разум внушает непосредственное уважение (как, например, человеческое право), то никакое влияние на произвол (Willkür) людей не в силах обуздать их свободу. Но когда рядом с благоволением возвышает свой голос и право, то оказывается, что человеческая природа не столь испорчена, чтобы не внимать с почтительностью и этому голосу.

(Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem
Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.

Virgil.[5])

III

ОБ ОТНОШЕНИИ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ В МЕЖДУНАРОДНОМ ПРАВЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ОБЩЕГО ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ, Т. Е. КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЙ *

(Против Моисея Мендельсона)

Достоин ли любви род человеческий в целом? Или это такой предмет, на который надо взирать с неприязнью, и если и желать ему всякого блага (чтобы не стать мизантропом), то от него никогда ничего хорошего ожидать нельзя, и, стало быть, скорее всего, следует отвращать от него свои взоры? Ответ на этот вопрос связан с ответом на другой вопрос: есть ли в человеческой природе такие задатки, которые дали бы основание заключить, что род человеческий всегда идет вперед к лучшему и что все злое настоящего и прошедшего времени исчезнет в добром будущего? Ведь если это так, то мы можем любить род человеческий по крайней мере за его постоянное приближение к доброму; иначе мы должны были бы его ненавидеть или презирать, что́ бы при этом ни говорило кокетство общечеловеческой любовью (которая в таком случае оказалась бы — самое большее — любовью благоволения, а не удовольствия). В самом деле, то, что́ есть зло и им остается, в особенности в преднамеренном взаимном нарушении самых священных человеческих прав, нельзя не ненавидеть, как бы ни старались заставлять себя его любить; это не значит причинять людям зло, это значит как можно меньше иметь с ними дела.

Моисей Мендельсон держался именно последнего мнения («Jerusalem», второй раздел, стр. 44—47), которое он противопоставляет гипотезе своего друга Лессинга о божественном воспитании человеческого рода[6]. Ему кажется химерой взгляд, «будто бы в сово-

---

* Сразу нельзя понять, каким образом предпосылка общего *человеколюбия* указывает на *космополитическое* устройство, а это последнее — на создание *международного права* как на состояние, в котором только и могут должным образом развиться человеческие способности, делающие наш род достойным любви.— Заключительная часть данного параграфа сделает эту связь очевидной.

купности человечество здесь, на земле, в последовательности времени постоянно движется вперед и совершенствуется. Мы видим,— говорит он,— что человеческий род в целом совершает незначительные изменения (Schwingungen), и никогда не делает он нескольких шагов вперед, не возвращаясь сразу после этого с удвоенной скоростью в свое прежнее состояние». (Это настоящий сизифов камень; и при таком понимании земля оказывается, как и для индийцев, местом искупления старых, теперь уже забытых грехов.) — «Человек идет вперед; но человечество постоянно движется то вверх, то вниз в установленных пределах; однако; рассматриваемое в целом, оно во все периоды сохраняет приблизительно одну и ту же ступень нравственности, одну и ту же меру религиозности и безрелигиозности, добродетели и порока, счастья (?)[7] и несчастья».— Эти свои утверждения Мендельсон обосновывает следующим образом (стр. 46): «Вы хотите отгадать, каковы намерения провидения относительно человечества? Не стройте никаких гипотез» (теорий, как он назвал их выше); «смотрите только вокруг себя на то, чтó действительно происходит, а если можете бросить взгляд на историю всех времен, смотрите на то, чтó происходило раньше. Таков факт; к нему и относился замысел [провидения], он и был одобрен или по крайней мере воспринят наряду с другим в план мудрости».

Я придерживаюсь другого мнения.— Если достойно божественного взора лицезрение добродетельного человека, который борется с невзгодами и с искушениями злого и все же может устоять перед ними, то в высшей степени недостойно взора не то что божества, а даже самого обыкновенного, но благомыслящего человека лицезрение рода человеческого, с каждым новым периодом идущего все выше по пути добродетели и тотчас же после этого вновь низко опускающегося к порокам и несчастью. Одно мгновение наблюдать за этой трагедией, быть может, трогательно и поучительно, но занавес должен в конце концов упасть. Ведь если трагедия затягивается, она превращается в фарс; и хотя бы актеры и не устали, потому что они шуты, но устает зритель, которому довольно того или другого акта, чтобы

с полным основанием заключить, что эта никогда не оканчивающаяся пьеса есть вечное повторение одного и того же. Правда, наказание, наступающее в конце, может, если это не более как спектакль, сгладить благодаря развязке неприятное впечатление. Но позволить бесчисленному количеству пороков (хотя бы иногда и вперемежку с добродетелями) на деле нагромождаться только для того, чтобы когда-нибудь было много наказаний,— это, по крайней мере по нашим понятиям, противно даже моральности мудрого творца и мироправителя.

Таким образом, я осмелюсь допустить, что так как род человеческий постоянно идет вперед в отношении культуры как своей естественной цели, то это подразумевает, что он идет к лучшему и в отношении моральной цели своего существования; и хотя это движение иногда и *прерывается*, но никогда не *прекратится*. Мне не нужно доказывать это предположение: доказать должен противник его. Ведь я опираюсь на свой прирожденный долг: в каждом звене цепи поколений, в котором я (как человек вообще) нахожусь, я обязан — хотя бы и не так, как должен был бы, а значит, и мог бы соответственно требуемым от меня моральным свойствам,— так воздействовать на потомство, чтобы оно становилось все лучше и лучше (возможность чего, следовательно, также должна быть допущена) и чтобы этот долг мог таким образом правомерно передаваться по наследству от одного звена поколений к другому. Можно привести много примеров из истории, дающих повод сомневаться в исполнимости моих надежд, и, если бы эти сомнения что-то доказывали, они могли бы заставить меня отказаться от бесплодной, казалось, работы; но пока нет полной достоверности, я не могу променять долг (как liquidum) на правило благоразумия — не стремиться к неосуществимому (словно как illiquidum, потому что оно чистая гипотеза). И как бы я ни был и как бы ни должен был оставаться неуверенным, действительно ли следует роду человеческому надеяться на лучшее, это не может причинить вред ни максиме, ни, стало быть, необходимому с практической точки зрения предположению ее, что лучшее возможно.

Эта надежда на лучшие времена, без которой серьезное желание чем-то содействовать общему благу никогда не согревало бы человеческое сердце, всегда оказывала влияние и на формирование благомыслящих людей; и добрый Мендельсон также должен бы рассчитывать на это, когда он столь ревностно трудился над просвещением и благом того народа, к которому принадлежал. Ибо разум его не позволил бы ему надеяться на то, что только он сам, и притом один, может содействовать просвещению и благоденствию народа, если другие после него не пойдут по тому же пути. Как бы ни было печально зрелище не столько тех зол, которые угнетают человеческий род по естественным причинам, сколько тех, которые люди сами причиняют друг другу, все же душа испытывает радость, уповая на то, что в будущем станет лучше, уповая с бескорыстным благоволением, поскольку мы сами давно уже будем в могиле и не пожнем плодов того, что мы отчасти сами посеяли. Эмпирические доводы, приводимые против удачи решений, основанных только на надежде, не имеют здесь никакой силы. Ведь предположение, что если что-нибудь до сих пор не удавалось, то оно и никогда не удастся, еще не дает основания отказываться от каких-либо прагматических или технических целей (например, стремиться к полетам на воздушных шарах); еще в меньшей мере оно дает основание отказываться от моральной цели, осуществление которой, если только оно не явно невозможно, становится долгом. Помимо всего этого можно представить многие доказательства того, что в наше время род человеческий в целом на самом деле значительно продвинулся вперед в моральном отношении по сравнению со всеми предшествующими эпохами (кратковременные задержки еще ничего не доказывают) и что крики о неудержимо усиливающейся испорченности человеческого рода объясняются как раз тем, что, поднявшись на более высокую ступень моральности, человечество видит гораздо дальше и суждение о том, чтó мы есть, по сравнению с тем, чем мы должны быть, а следовательно, наше самопорицание становится тем более строгим, чем больше ступеней нравственности прошли

мы на протяжении всего известного нам периода истории.

Если мы теперь спросим, какими средствами можно поддержать, да еще и ускорить это постоянное движение к лучшему, то окажется, что продвижение в неизмеримую даль зависит не столько от того, что́ *мы* делаем (например, не от воспитания, которое мы даем юному поколению) и по какому методу *мы* поступаем, чтобы осуществить это, сколько от того, что́ сделает человеческая *природа* в нас и с нами, чтобы *заставить* нас идти по тому пути, на который нам самим нелегко вступить. Ведь только от нашей природы или, вернее, от провидения (так как для достижения этой цели требуется высшая мудрость) можем мы ожидать такого результата, который отразится на целом, а через него и на отдельных частях, тогда как, напротив, люди в своих *планах* исходят только от частей и дальше их не идут, а на целое, как слишком для них великое, они могут распространить, правда, свои идеи, но не свое влияние; в особенности потому, что в своих планах они враждебны друг другу и вряд ли могут по собственному свободному решению сговориться между собой.

Насилие, которому подвергается народ со всех сторон, и проистекающие от него бедствия заставляют его в конце концов прийти к решению подчиниться тому принуждению, которое сам разум предписывает ему как средство, а именно подчиниться публичным законам и перейти к *политическому* устройству (staatsbürgerliche Verfassung); точно так же бедствия, испытываемые от беспрестанных войн, в которых государства стремятся притеснить или покорить друг друга, заставляют в конце концов эти государства или перейти, хотя бы и против своей воли, к *космополитическому* устройству, или, если такое состояние всеобщего мира с точки зрения свободы более опасно, потому что оно приводит к самому ужасному деспотизму (как это не раз случалось с чрезмерно большими государствами), перейти к такому состоянию, которое хотя и не будет общностью граждан мира, объединенных под властью одного главы, но будет правовым состоянием *федерации*, основанной на общесогласованном международном праве.

Развивающаяся культура государств с одновременно возрастающим стремлением их увеличиваться за счет других хитростью или силой неизбежно приводит к все большему числу войн и к все большим расходам из-за постоянного увеличения войска (при постоянном жаловании), которое держат наготове и в строгой дисциплине и снабжают все более многочисленным оружием; в то же время цены на предметы потребления беспрестанно растут, а надежды на соразмерное им приумножение представляющих их металлических денег нет никакой; мирное время длится не столь долго, чтобы сделанные за этот срок сбережения были равны расходам на следующую войну, а изобретение государственных долгов представляет собой остроумное, правда, но в конечном итоге само себя уничтожающее средство. Вот почему бессилие [государства] приведет в конце концов к тому, что́ должна была бы сделать, да не сделала добрая воля, а именно чтобы каждое государство имело такую внутреннюю организацию, при которой решающий голос по вопросу о том, быть или не быть войне, принадлежал бы не главе государства, которому война, собственно, ничего не стоит (так как он ведет ее на средства другого, а именно народа), а народу, за счет которого она и ведется (для этого, конечно, необходимой предпосылкой должно быть осуществление идеи первоначального договора). Ведь народ не будет из одной лишь жажды расширения или из-за мнимого, чисто словесного оскорбления подвергать себя опасности собственного разорения, которое не коснется главы государства. Тогда и потомство (на которое уже не будут обрушиваться никакие не заслуженные им тяготы) будет в состоянии все время идти к лучшему, и именно в моральном отношении, а причиной этого будет не любовь к потомству, а просто любовь каждого поколения к самому себе; при этом каждая общность, не будучи в состоянии посредством насилия вредить другой, сама должна придерживаться права и может с полным основанием надеяться, что и другие так же формировавшиеся общности будут ей в этом помогать.

Однако все это только предположение и чистая гипотеза, недостоверная, как и все суждения, которые

стремятся для какого-нибудь намеренного действия, не находящегося целиком в нашей власти, найти единственно ему соответствующую естественную причину; но даже как гипотеза оно в существующем уже государстве заключает в себе принцип не для принуждения подданных (как было выше показано), а только для главы государства, свободного от принуждения. И хотя в обычных условиях не в природе человека произвольно ослаблять свою власть, тем не менее в угрожающих обстоятельствах это не невозможно; поэтому нельзя считать, что выражение *ожидать необходимых для этого условий от провидения* не соответствует моральным желаниям и надеждам людей (при сознании своего бессилия); благодаря провидению будет достигнута цель всего *человеческого рода* для осуществления его конечного назначения свободным применением его сил, насколько их хватит,— это будет такой исход, которому прямо противодействуют цели *людей*, рассматриваемых отдельно друг от друга. В самом деле, именно противодействие наклонностей друг другу, из которых возникает злое, предоставляет разуму свободную игру, при которой он все эти наклонности подчиняет себе и вместо злого, само себя разрушающего, делает господствующим доброе, которое, если уж оно есть, в дальнейшем поддерживается само собой.

* * *

Человеческая природа нигде столь не достойна любви, как во взаимных отношениях между народами. В отношении своей самостоятельности или своей собственности никакое государство ни на одно мгновение не гарантировано от посягательств другого. Желание подчинить другого или ограничить его в том, что ему принадлежит, всегда налицо; и никогда нельзя уменьшить необходимые для защиты вооружения, которые делают мир часто еще более тяжелым и для внутреннего блага более опустошительным, чем даже война. Против этого нет никакого средства, кроме международного права, основанного на публичных и опирающихся на силу законах, которым должно подчиняться каждое

государство (по аналогии с гражданским или государственным правом для отдельных лиц), ведь продолжительный всеобщий мир, достигаемый так называемым *равновесием европейских держав*, есть чистейшая химера подобно дому Свифта, который был построен с таким строгим соблюдением всех законов равновесия, что тотчас рухнул, как только на него сел воробей.— Но, скажут нам, государства никогда не подчинятся таким принудительным законам; и призыв ко всеобщему государству народов, под власть которого добровольно склонятся все отдельные государства, чтобы исполнять его законы, как бы приятно он ни звучал в теории какого-нибудь аббата де Сен-Пьера или какого-нибудь Руссо[8], на практике не имеет никакого значения; потому-то великие государственные мужи, а еще больше главы государств всегда подвергали его осмеянию как педантически детскую, вышедшую из школы идею.

Я же с своей стороны имею доверие к теории, которая исходит из правового принципа, указывающего, каково *должно быть* отношение между людьми и государствами, и которая рекомендует земным богам максиму во всех своих спорах действовать так, чтобы их поступки приводили к подобному всеобщему государству народов, и, значит, считать, что оно возможно (in praxi) и что оно *может существовать*; вместе с тем (in subsidium) я доверяю и природе вещей, которая принуждает к тому, к чему нет охоты (fata volentem ducunt, nolentem trahunt[9]). В этом отношении следует принимать в расчет и человеческую природу, которую я, так как в ней всегда живо уважение к праву и долгу, не могу и не хочу считать настолько погрязшей во зле, чтобы морально практический разум после многих неудачных попыток не мог наконец его победить и представить человеческую природу достойной любви. Таким образом, и с космополитической точки зрения остается в силе утверждение: то, что по соображениям разума имеет значение в теории, имеет значение также и на практике.

МЕТАФИЗИКА НРАВОВ

В ДВУХ ЧАСТЯХ

1797

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

За «Критикой *практического* разума» должна была последовать система — метафизика ***нравов***, которая делится на метафизические начала *учения о праве* и метафизические начала *учения о добродетели* (наподобие уже изданных «Метафизических начал *естествознания*»[1]); для этого нижеследующее введение дает ясное и отчасти наглядное представление о форме системы в том и другом разделе.

Учение о праве как первая часть учения о нравственности требует вытекающей из разума системы, которую можно было бы назвать *метафизикой права*. Но так как понятие права — это чистое, но направленное на практику понятие (применение к случаям, имеющим место в опыте), стало быть, классификация *метафизической системы* права, чтобы быть полной (это — необходимое условие для построения системы разума), должна была бы принять во внимание эмпирическое многообразие этих случаев, а классификация *эмпирического* невозможна, и там, где пытаются это делать (по крайней мере для того, чтобы приблизиться к такой классификации), подобные понятия могут войти в систему не как составные части, а лишь как примеры, даваемые в примечаниях,— то для первой части «Метафизики нравов» единственно подходящим названием будет «Метафизические начала учения о праве», так как в отношении упомянутых случаев применения [понятия права] можно ожидать лишь приближения

к системе, но не самой системы. Исходя из этого, мы поступим здесь так же, как поступили в отношении (более ранних) «Метафизических начал естествознания», а именно право вообще, относящееся к a priori начертанной системе, мы вводим в текст, отдельные же права, относящиеся к отдельным случаям опыта, мы даем в примечаниях, часть которых довольно пространна: иначе нельзя было бы отличить то, что относится здесь к метафизике, от того, что относится к эмпирической правовой практике.

Столь часто делаемый упрек в туманности или даже намеренной неясности философского изложения, создающей видимость глубокой проницательности, я лучше всего могу предупредить или отвести, если с готовностью приму то, что господин Гарве, философ в подлинном смысле этого слова, считает долгом всякого писателя, особенно же философа; со своей стороны я ограничу это требование одним лишь условием — следовать ему лишь в тех пределах, в каких это дозволено природой науки, которую необходимо исправлять и развивать.

Мудрый муж требует (в своем сочинении, озаглавленном «Разные статьи», стр. 352 и сл.[2]), и требует с полным правом, чтобы любое философское учение, если на самого автора его не падает подозрение в неясности его понятий, могло быть доведено до *популярности* (некоторого наглядного общедоступного изложения). Я с ним в этом совершенно согласен с единственной оговоркой, что это не касается системы критики самой способности разума и всего того, что может быть удостоверено только посредством ее предназначения, так как система эта требует различения в нашем познании чувственного и сверхчувственного, но тем не менее принадлежащего разуму. Так же как формальная метафизика вообще, эта система никогда не станет предметом популярного изложения. Правда, результаты такой метафизики можно сделать вполне очевидными для здравого ума (того или иного метафизика, хотя и не ведая этого). Здесь не может быть и речи о какой-либо популярности (общедоступном языке), а надо настойчиво придерживаться школьной *пунктуальности* (ведь это *язык*

школы), пусть ее и обзывают педантизмом; только таким путем торопливый разум дойдет до того, чтобы прежде всего самому себе уяснить свои догматические утверждения.

Но когда *педанты* самонадеянно позволяют себе обращаться к публике (на церковных кафедрах и в популярных сочинениях) с техническими терминами, свойственными ученой речи, то это так же мало может быть поставлено в вину критическому философу, как грамматику неразумие буквоеда (logodaedalus). Осмеянием здесь можно поразить какого-то человека, но не науку.

Утверждение, что до появления критической философии не существовало никакой философии, звучит высокомерно, себялюбиво и уничижительно для тех, кто не отказался еще от своих старых систем. — Чтобы можно было доказать отсутствие этой кажущейся самонадеянности, надо решить вопрос: *может ли существовать больше, чем одна философия*? Было не только различного рода философствование и обращение к первым принципам разума с целью построить на них более или менее удачную систему; было много таких попыток, каждая из которых имеет свои заслуги перед нынешними системами; но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т. е. возможна только одна истинная философская система, построенная на принципах, как бы многообразно и часто противоречиво ни философствовали по поводу одного и того же положения. Так, *моралист* с полным правом утверждает: существует только одна добродетель и только одно учение о ней, т. е. одна-единственная система, объединяющая на основе одного принципа все обязанности добродетели; *химик* говорит: существует лишь одна химия (химия Лавуазье); *медик*: существует лишь один принцип для системы классификации болезней (по Брауну[3]); и то, что *новая система* исключает все остальные, не умаляет заслуг их предшественников (моралиста, химика и медика), так как без этих открытий их или даже неудачных попыток мы не пришли бы к единству истинного принципа всей

философии в какой-то системе.— Следовательно, если кто-то объявляет какую-нибудь философскую систему своим собственным творением, то это то же самое, как если бы он сказал: до этой философии никакой иной не существовало. В самом деле, если он признал, что существовала другая (и притом истинная) философия, то об одних и тех же предметах существовали бы две истинные философии, а это содержит в себе противоречие.— Таким образом, когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой еще вообще не существовало никакой философии, то она поступает именно так, как поступали, будут поступать и должны поступать те, кто строит философию по своему собственному плану.

Меньшее значение, но все же важное имел бы упрек в том, что та или иная часть, существенно отличающая эту философию от другой, не плод собственных размышлений, а заимствована из другой философии (или математики); на такого рода открытие претендует один тюбингенский рецензент; открытие его касается дефиниции философии вообще, которую автор «Критики чистого разума» выдает за свое собственное довольно значительное достижение, хотя уже много лет тому назад она была дана другим автором, и почти в тех же самых выражениях*. Я предоставляю каждому решить, могут ли слова intellectualis quaedam constructio привести к мысли об *изображении данного понятия в априорном созерцании* — к мысли, которая сразу и совершенно определенно разграничивает философию и математику. Я уверен: сам Хаузен воздержался бы от признания такого объяснения своего выражения; ведь возможность априорного созерцания и то, что пространство представляет собой такое созерцание и вовсе не есть данное лишь эмпирическому созерцанию (восприятию) сосуществование [частей] многообразного друг вне друга (как это объясняет Вольф[5]), отпугнули

---

* Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est (*C. A. Hausen.* Elem. Mathes. Pars I, p. 86, A. 1734)[4].

бы его уже потому, что он тем самым почувствовал бы себя вовлеченным в далеко идущие философские исследования. Изображение, сделанное *как бы разумом*, означает у этого проницательного математика не что иное, как соответствующее понятию (эмпирическое) *приблизительное начертание линии*, при котором внимание обращают только на правило, а от неизбежных отклонений при проведении [линии] отвлекаются; это можно видеть в геометрии и на примере построения уравнений.

Наконец, *наименьшее* значение для духа такой философии имеет бесчинство, производимое иными ее подражателями в отношении слов, которые даже в критике чистого разума нельзя заменить другими, общеупотребительными: они пытаются применять их также и за пределами этой критики для публичного обмена мнениями (это бесчинство заслуживает, конечно, наказания); так поступает господин Николаи[6], хотя сам он отказывается судить о том, можно ли полностью обойтись без этих слов в собственной их области как лишь прикрывающих всегда скудость мысли.— Между тем над *непопулярным педантом* можно гораздо больше смеяться, чем над *некритическим невеждой* (Ignorant), ведь метафизика, упорно цепляющегося за свою систему и не обращающего внимания ни на какую критику, действительно можно отнести к этому последнему разряду, хотя, правда, он лишь по своему произволу *игнорирует* то, чего он не хочет допустить, потому что это не относится к его старой школе. Но если, согласно утверждению Шефтсбери[7], нельзя пренебрегать таким пробным камнем истинности учения (в особенности практического), как его способность выдержать *осмеяние*, то со временем должна прийти очередь критическому философу смеяться *последним* и потому *сильнее* всех, когда он увидит, что существующие лишь на бумаге системы тех, кому долгое время принадлежало первое слово, одна за другой терпят крах, а все последователи их разбегаются — судьба для них неминуемая.

Некоторые разделы в конце книги разработаны менее обстоятельно, чем это можно было бы ожидать

в сравнении с предыдущими разделами, отчасти потому, что, как мне казалось, содержание их легко можно вывести из предыдущих, отчасти же потому, что последние разделы (трактующие о публичном праве) как раз сейчас составляют предмет столь многочисленных дискуссий и в то же время столь важны, что вполне оправданно отложить на некоторое время окончательное решение[8].

ТАБЛИЦА ДЕЛЕНИЯ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

Часть первая

Частное право в отношении внешних предметов
(совокупность законов, не нуждающихся
во внешнем обнародовании)

Глава первая

О способе *иметь* что-то внешнее *своим*

Глава вторая

О способе *приобретения* чего-то внешнего

Деление внешнего приобретения

Раздел первый. О вещном праве
Раздел второй. О личном праве
Раздел третий. О вещно-личном праве
Добавочный раздел. Об идеальном приобретении

Глава третья

О субъективно обусловленном приобретении
перед лицом правосудия

Часть вторая

Публичное право (совокупность законов,
нуждающихся в публичном обнародовании)
Раздел первый. Государственное право
Раздел второй. Международное право
Раздел третий. Космополитическое право

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ НРАВОВ

I

Об отношении способностей человеческой души к нравственным законам

Способность желания — это способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений. Способность существа поступать сообразно своим представлениям называется *жизнью*.

С желанием или отвращением всегда связаны, *во-первых*, *удовольствие* или *неудовольствие*, восприимчивость к которым называют *чувством*; но не всегда наоборот. В самом деле, можно испытать удовольствие, связанное не с желанием [обладать] предметом, а лишь с представлением, которое создают себе о каком-нибудь предмете (независимо от того, существует ли объект этого представления или нет). *Во-вторых*, не всегда удовольствие или неудовольствие, связанные с предметом желания, предшествуют желанию и в некоторых случаях они должны рассматриваться не только как причина, но и как следствие желания.

Однако способность испытывать удовольствие или неудовольствие при каком-нибудь представлении потому называют *чувством*, что оба содержат *лишь то, что субъективно* в отношении нашего представления и не имеет никакой связи с объектом для возможного его познания* (даже познания нашего состояния);

* Чувственность можно объяснить субъективным [содержанием] наших представлений вообще; ведь рассудок соотносит в первую очередь представления с объектом, т. е. он только *мыслит* себе что-то посредством представления. Субъективное же [содер-

ведь иначе сами ощущения, кроме качества (например, красного, сладкого и т. д.), которое присуще им в силу свойства субъекта, будут как элементы познания относиться к объекту, удовольствие же или неудовольствие (от красного или сладкого) решительно ничего не выражает относительно объекта, а выражает лишь отношение к субъекту. Сами по себе удовольствие и неудовольствие не могут быть (и именно по вышеприведенной причине) объяснены более подробно, можно лишь указать на то, какие последствия они имеют при определенных обстоятельствах, дабы узнать их в применении.

Удовольствие, которое необходимо связано с желанием ([обладать] предметом, представление о котором, таким образом, воздействует на чувство), можно назвать *практическим удовольствием* независимо от того, причина ли оно или результат желания. Удовольствие же, которое не связано необходимо с желанием [обладать] предметом и, таким образом, по существу не есть удовольствие от существования объекта представления, а присуще только представлению, можно назвать лишь созерцательным, или *бездеятельным, удовольствием*. Чувство удовольствия этого рода мы называем *вкусом*. Об этом последнем будет в практической философии идти речь не как об *имманентном* понятии, а разве лишь как о *привходящем*. Что же касается практического удовольствия, то определение способности желания, *которой* необходимо должно *предшествовать* это удовольствие в качестве причины, будет называться

жание] нашего представления может быть либо такого рода, что оно может быть соотнесено также с объектом для его познания (по его форме или материи, причем в первом случае оно называется чистым созерцанием, во втором — ощущением),— в этом случае чувственность как восприимчивость к мысленному представлению есть *осмысление* (Sinn), либо же субъективное в представлении вовсе не может стать *элементом познания*, потому что оно содержит *лишь* отношение представления к *субъекту*, но не содержит ничего пригодного для познания объекта, и тогда эта восприимчивость к представлению называется *чувством*; это последнее содержит воздействие представления (все равно, чувственно оно или интеллектуально) на субъект и принадлежит к чувственности, хотя само представление может принадлежать к рассудку или разуму.

желанием в узком смысле слова, обычное же желание — *склонностью*; и так как связь удовольствия со способностью желания, поскольку рассудок считает эту связь действительной согласно некоторому общему правилу (правда, лишь для субъекта), называется *интересом*, то практическое удовольствие в этом случае будет интересом склонности; если же удовольствие может следовать лишь за предшествующим определением способности желания, оно должно называться интеллектуальным удовольствием, а интерес к предмету — интересом разума; ведь если бы интерес был основан на чувственности, а не только на одних лишь чистых принципах разума, то ощущение должно было бы быть связано с удовольствием и могло бы таким образом определять способность желания. Хотя там, где должен быть допущен только чистый интерес разума, он не может быть подменен никаким интересом склонности, тем не менее мы можем в угоду общепринятому словоупотреблению назвать даже склонность к тому, что может быть лишь объектом интеллектуального удовольствия, обычным желанием из чистого интереса разума; но тогда она будет не причиной, а результатом воздействия этого интереса, и мы могли бы ее назвать *склонностью, свободной от чувства* (propensio intellectualis).

Следует еще отличать *вожделение* (прихоть) от желания как побуждение к его определению. Оно всегда чувственное состояние души, но еще не развившееся до акта способности желания.

Способность желания, согласно понятиям, поскольку основание, определяющее ее к действию, находится в ней самой, а не в объекте, называется способностью *действовать или не действовать по своему усмотрению*. Поскольку эта способность связана с сознанием способности совершать поступки для создания объекта, она называется *произволом*; если же она не связана с этим сознанием, ее акт называется *желанием*. Способность желания, внутреннее определяющее основание которой и, следовательно, само усмотрение находятся в разуме субъекта, называется *волей*. Итак, воля — это (в отличие от произвола) способность желания не столько по

отношению к поступку, сколько по отношению к основанию, определяющему произвол к поступку; сама воля, собственно, не имеет своего определяющего основания; поскольку она способна определять произвол, она сам практический разум.

Под [понятие] воли может быть подведен [не только] *произвол*, но также и чистое *желание*, поскольку разум может определять способность желания вообще. Произвол, который может быть определен *чистым разумом*, называется свободным произволом. Произвол, определимый только *склонностью* (чувственным побуждением, stimulus), был бы животным произволом (arbitrium brutum). Человеческий же произвол *подвержен воздействию* побуждений, но не *определяется* ими и, следовательно, сам по себе (без приобретенных навыков разума) не чист; однако он может быть определен к поступкам из чистой воли. *Свобода* произвола есть указанная независимость его *определения* от чувственных побуждений,— это негативное понятие свободы произвола. Положительное же [ее] понятие — это способность чистого разума быть для самого себя практическим. Но это возможно только в том случае, если максима каждого поступка пригодна в качестве всеобщего закона. В самом деле, будучи как чистый разум применен к произволу независимо от его объекта, разум как способность [давать] принципы (а здесь — практические принципы, стало быть, как законодательствующая способность), поскольку материя закона его не касается, может сделать высшим законом и определяющим основанием произвола только форму пригодности максимы произвола в качестве всеобщего закона, и, так как максимы человека по субъективным причинам не сами собой согласуются с указанными объективными, он может предписать этот закон только лишь как императив запрета или веления.

Эти законы свободы в отличие от законов природы называются *моральными*. Поскольку они касаются лишь внешних поступков и их законосообразности, они называются *юридическими законами*; если же ими выдвигается требование, чтобы они (законы) сами были определяющими основаниями поступков, они назы-

ваются *этическими*, и в этом случае говорят: соответствие с первыми есть *легальность*, со вторыми — *моральность* поступка. Свобода, к которой имеют отношение юридические законы, может быть лишь свободой во внешнем применении; а та свобода, к которой имеют отношение вторые, может быть свободой и во внешнем и во внутреннем применении произвола, поскольку он определяется законами разума. Так, в теоретической философии говорят: в пространстве находятся лишь предметы внешних чувств, во времени же имеются все предметы — и внешних чувств, и внутреннего чувства, так как представления и внешних чувств, и внутреннего чувства суть представления и в этом смысле все вместе принадлежат к внутреннему чувству. Точно так же, будем ли мы рассматривать свободу во внешнем или во внутреннем применении произвола, все равно ее законы как чистые практические законы разума для свободного произвола вообще должны одновременно быть внутренними определяющими основаниями этого произвола, хотя не всегда их можно рассматривать в такой связи.

II

Об идее и необходимости метафизики нравов

Что естествознанию, которое имеет дело с предметами внешних чувств, нужны априорные принципы и что естествознанию, применяющемуся к отдельным данным опыта, т. е. физике, можно и даже необходимо предпосылать систему этих принципов под названием метафизического естествознания, мы уже указывали в другом месте[9]. Но физика (по крайней мере когда перед ней стоит задача избежать ошибочных положений) может по показаниям опыта принять какой-либо принцип как всеобщий, хотя этот последний, чтобы считаться всеобщим в строгом смысле этого слова, должен быть выведен из априорных оснований; подобно этому Ньютон принял принцип равенства действия и противодействия при воздействии тел друг на друга как принцип, основанный на опыте, и тем не менее распространил его на всю материальную природу. Химики идут еще

дальше, полностью основывая на опыте свои самые общие законы соединения и разъединения различных материй их собственными силами, и тем не менее они настолько полагаются на всеобщность и необходимость этих законов, что при постановке основанных на них опытов ничуть не беспокоятся о выявлении ошибки.

Однако с нравственными законами дело обстоит иначе. Лишь в том случае, если они могут быть основаны a priori и *осознаны* как необходимые, они имеют силу законов; даже понятия и суждения о нас самих и нашем поведении не означают ничего нравственного, если они содержат лишь то, что может быть познано из опыта; и если поддаются искушению взять что-то из этого источника в качестве морального основоположения, рискуют впасть в грубейшие и пагубнейшие ошибки.

Если бы учение о нравственности представляло собой всего лишь науку о счастье, то было бы нелепо искать для него априорные принципы. В самом деле, как бы правдоподобно ни звучало, что разум может еще до опыта постичь, какими средствами можно достигнуть длительного наслаждения радостями жизни, все, что об этом узнают a priori, принято или как тавтология, или как нечто совершенно неосновательное. Только опыт может показать, что́ именно приносит нам радость. Одно лишь естественное стремление к утолению голода, половой инстинкт, стремление к покою, движению и (когда развиты наши природные склонности) к славе, к расширению нашего познания и т. п. могут каждому лишь на свой лад дать представление о том, в чем он должен *усматривать* радости жизни, только опыт может указать ему те средства, какими он должен их *добиваться*. Все мнимоаприорное умничанье здесь в сущности не что иное, как опыт, возведенный путем индукции в степень всеобщности, которая (secundum principia generalia, non universalia) к тому же настолько жалка, что каждому приходится допускать бесконечно много исключений, чтобы делаемый им для себя выбор образа жизни приспособить к своим особым склонностям и своему особому восприятию удовольствий и чтобы в конце концов научиться на собственных ошибках или ошибках других.

Однако с учениями о нравственности дело обстоит иначе. Каждому, не принимая в расчет его склонностей, они повелевают, лишь потому и лишь поскольку он свободен и обладает практическим разумом. Законы этих учений усваиваются не посредством самонаблюдения и наблюдения животной природы в себе, не посредством наблюдения над ходом вещей относительно того, что происходит и как поступают (хотя немецкое слово Sitten, так же как латинское mores, означает лишь манеры и обращение),— нет, здесь разум предписывает, как поступать, хотя бы и не было еще для этого никакого примера; разум не принимает также в расчет выгоду, которая может для нас возникнуть в результате этих поступков и указать которую может, конечно, только опыт. В самом деле, хотя разум разрешает нам искать свою выгоду любыми доступными нам способами и хотя он, кроме того, опираясь на свидетельства опыта, может, по всей видимости, обещать нам при исполнении его велений, особенно когда сюда присоединяется благоразумие, в среднем бо́льшие выгоды, чем те, которые могли бы быть извлечены при их нарушении,— дело обстоит все же не так, что на этом основывается авторитет его предписаний как *велений;* он пользуется ими (в качестве советов) лишь как противовесом соблазну противоположного, дабы заранее исправить ошибку пристрастия в практическом суждении и лишь тогда обеспечить этому суждению решающее значение соответственно весу априорных оснований чистого практического разума.

Если поэтому система априорного познания из одних только понятий называется *метафизикой*, то практическая философия, имеющая своим предметом свободу произвола, а не природу, предполагает метафизику нравов и нуждается в ней, т. е. *иметь* таковую есть даже *долг*, и каждый человек имеет ее в себе, хотя обычно в довольно туманном виде; в самом деле, как мог бы он без априорных принципов считать, что он имеет в себе всеобщее законодательство? Но как метафизика природы должна иметь принципы применения указанных высших всеобщих основоположений о природе вообще к предметам опыта, так и метафизику

нравов нельзя оставлять без них, и мы часто должны будем брать в качестве объекта особую *природу* человека, которую можно познать только из опыта, дабы на этом примере *показать* последствия, вытекающие из всеобщих моральных принципов; однако это ничуть не умаляет чистоты этих принципов и не ставит под сомнение их априорное происхождение.— Таким образом, метафизика нравов не может основываться на антропологии, однако может быть применена к ней.

Соотносительным (Gegenstück) с метафизикой нравов, другим членом деления практической философии вообще была бы моральная антропология, которая, однако, содержала бы только учение о субъективных препятствующих и благоприятствующих условиях *исполнения* законов метафизики нравов в человеческой природе, учение о создании, распространении и укреплении моральных основоположений (в области воспитания, школьного обучения и народного просвещения) и другие подобные учения и предписания, основывающиеся на опыте; без моральной антропологии нельзя обойтись, но она ни в коем случае не должна быть предпослана метафизике нравов или смешана с ней; иначе рискуют ввести ложные или по меньшей мере снисходительные моральные законы, которые изображают недостижимым то, что не достигается именно потому только, что закон не был осознан и представлен во всей своей чистоте (а в ней и состоит его сила), или потому, что используются ненастоящие или корыстные побуждения к тому, что само по себе сообразно с долгом и хорошо,— мотивы, которые не оставляют места надежным моральным основоположениям; моральная антропология не должна стать ни руководством в суждении, ни дисциплиной духа в исполнении долга, предписания которого должен a priori давать единственно только чистый разум.

Что же касается главного деления, которому подчиняется только что приведенное, а именно деления философии на теоретическую и практическую, а также того, что эта последняя не может быть не чем иным,

как моральной философией,— то об этом я уже высказался в другом месте (в «Критике способности суждения»). Все практическое, что должно быть возможным по законам природы (подлинная область искусства[10]), согласно своему предписанию целиком зависит от теории природы; только практическое по законам свободы может иметь принципы, не зависящие ни от какой теории; ведь за пределами определений природы нет никакой теории. Таким образом, под практической частью философии (рядом с ее теоретической частью) следует понимать не *технически практическое*, а только *морально практическое* учение; и если умение произвола согласно законам свободы в противоположность природе следовало бы назвать также *искусством*, то под этим должно было бы подразумеваться такое искусство, которое делает возможным систему свободы, подобную системе природы; поистине это было бы божественное искусство, если бы мы были в состоянии при его помощи полностью выполнить то, что нам предписывает разум, и на деле осуществить его идею.

III
О делении метафизики нравов *

Для всякого законодательства (предписывает ли оно внутренние или внешние поступки и таковые — a priori через один только разум или через произвол другого) требуется два элемента: *во-первых*, *закон*, *объективно* представляющий поступок, который должен быть совершен, как необходимый, т. е. делающий этот

---

* *Дедукция* деления какой-нибудь системы, т. е. доказательство полноты этого деления, равно как и его *устойчивости*, а именно доказательство того, что переход от разделенного понятия к члену деления во всем ряду подразделений происходит не путем скачка (divisio per saltum),— это одно из самых трудно выполнимых условий для создателя системы. Затруднительно также уяснение того, что́ составляет *главное разделенное понятие* для деления *правого* или *неправого* (aut fas, aut nefas). Это *акт свободного произвола* вообще. Точно так же авторы сочинений по онтологии с самого начала исходят из [понятий] *нечто* и *ничто*, не понимая, что *нечто* и *ничто* уже члены деления; кроме того, у них нет разделенного понятия, которое может быть только понятием *предмета* вообще.

поступок долгом; *во-вторых*, мотив, который *субъективно* связывает определяющее основание произвола этого поступка с представлением о законе; стало быть, второй элемент состоит в том, что закон делает долг мотивом. Посредством первого из этих элементов поступок представляется как долг, а это чисто теоретическое познание возможного определения произвола, т. е. практических правил; посредством второго обязательность таких поступков связывается в субъекте с определяющим основанием произвола вообще.

Итак, всякое законодательство (хотя бы оно в отношении поступка, который оно делает долгом, и согласовалось с другим [законодательством], например пусть поступки во всех случаях будут внешними) может различаться по мотивам. То законодательство, которое делает поступок долгом, а этот долг также мотивом, есть *этическое* законодательство; то законодательство, которое не включает это [условие] в закон и, стало быть, допускает и иной мотив, а не самое идею долга, есть *юридическое* законодательство. В отношении этого последнего нетрудно понять, что такой мотив, отличный от идеи долга, совершенно очевидно, заимствуется от патологических определяющих оснований произвола склонностей и антипатий, а среди них — от определяющих оснований последнего рода, потому что это законодательство должно принуждать, а не быть привлекательной приманкой.

Одно лишь соответствие или несоответствие поступка закону безотносительно к его мотиву называют *легальностью* (законосообразностью); то соответствие, в котором идея долга, основанная на законе, есть в то же время мотив поступка, называется *моральностью* (нравственностью) поступка.

Согласно правовому законодательству, обязанности могут быть только внешними, ибо это законодательство не требует, чтобы идея внутреннего долга сама по себе была определяющим основанием произвола действующего лица, и так как правовое законодательство все же нуждается в подходящем для закона мотиве, то оно может связать с законом лишь внешние обязанности. Наоборот, этическое законодательство делает и внут-

ренние поступки обязанностями, не исключая при этом, однако, и внешние поступки: это законодательство касается вообще всего, что есть долг. Но именно потому, что этическое законодательство включает в свой закон внутренние мотивы поступка (идею долга) — условие, которое никак не может быть включено во внешнее законодательство,— именно поэтому этическое законодательство (даже законодательство воли божьей) не может быть внешним, хотя *как обязанности* оно принимает в себя в качестве мотивов обязанности, основывающиеся на другом, а именно внешнем, законодательстве.

Отсюда явствует, что все обязанности лишь потому, что они обязанности, принадлежат этике; но касающееся их *законодательство* не всегда поэтому содержится в этике; законодательство многих обязанностей находится за ее пределами. Так, этика повелевает мне выполнить взятое на себя обещание при заключении договора, даже если бы другая сторона не могла меня принудить к этому; но из учения о праве этика берет закон (pacta sunt servanda) и соответствующий этому закону долг как нечто данное. Следовательно, не в этике, а в праве (Ius) содержится законодательство о том, что принятое обещание должно быть выполнено. Этика вслед за этим учит только, что, даже если мотив, который юридическое законодательство связывает с этим долгом, а именно внешнее принуждение, устраняется, уже сама лишь идея долга достаточна в качестве мотива. Действительно, если бы это и само законодательство не были юридическими, стало быть, вытекающий из него долг не был бы собственно правовым долгом (в отличие от долга добродетели), то сохранение верности (согласно обещанию, данному при заключении договора) должно было бы быть отнесено в один разряд с поступками из благоволения и с обязательством совершить их, а это ни в коем случае не должно иметь места. Выполнять обещание — это не долг добродетели, а долг правовой, к исполнению которого можно принудить. Однако сдержать свое обещание и тогда, когда нечего *опасаться* принуждения,— это добродетельный поступок (доказательство

добродетельности). Таким образом, учение о праве и учение о добродетели отличаются друг от друга не столько своими разными обязанностями, сколько характером законодательства, связывающего с законом различные мотивы.

Этическое законодательство (обязанности могут быть во всяком случае и внешними) — это такое законодательство, которое не *может* быть внешним; юридическое же может быть и внешним. Так, выполнять договорное обещание — это внешний долг; но веление выполнять его только потому, что это долг, не принимая во внимание другие мотивы, относится лишь к *внутреннему* законодательству. Итак, обязательность причисляется к этике не как особый вид долга (особый вид поступков, к которым человек обязывается), ибо это и в этике, и в праве внешний долг, а потому, что в приведенном случае мы имеем дело с внутренним законодательством, которое не может иметь никаких внешних законодателей. По этой же причине обязанности благоволения, хотя они внешние обязанности (обязательства к внешним поступкам), все же относятся к этике, так как их законодательство может быть только внутренним.— Этика, конечно, имеет и свои особые обязанности (например, обязанности по отношению к самому себе), но все же у нее имеются и обязанности, общие с правом; у нее нет только общего с ним способа *обязывания*. В самом деле, отличительное свойство этического законодательства — это совершение поступков лишь потому, что этого требует долг, и превращение самого принципа долга, каков бы ни был его источник, в достаточный мотив произвола. Так, существует, правда, много *непосредственно этических* обязанностей, но внутреннее законодательство делает и все прочие обязанности вместе косвенно этическими.

IV

Предварительные понятия в метафизике нравов (Philosophia practica universalis)

Понятие *свободы* — это чистое понятие разума, которое именно поэтому трансцендентно для теоретической философии, т. е. ему не может соответствовать

ни один пример из возможного опыта; следовательно, оно не составляет предмет возможного для нас теоретического познания и имеет значение вовсе не как конститутивный, а только как регулятивный принцип, а именно как чисто негативный принцип спекулятивного разума; в практическом же применении разума оно доказывает свою реальность при помощи практических основоположений, которые в качестве законов доказывают причинность чистого разума независимо от всех эмпирических условий определения произвола (от чувственного вообще) и наличие в нас чистой воли, в которой берут свое начало нравственные понятия и законы.

На этом (с практической точки зрения) положительном понятии свободы основываются безусловные практические законы, носящие название *моральных*, которые в отношении нас, чей произвол подвержен чувственному воздействию и потому сам по себе не соответствует чистой воле, а часто противится ей, суть *императивы* (веления или запреты), и притом категорические (безусловные) императивы, чем они и отличаются от технических [императивов] (предписаний умения), повелевающих всегда лишь условно; согласно категорическим императивам, те или иные поступки *дозволены* или *недозволены*, т. е. морально возможны или невозможны, а некоторые поступки или противоположные им поступки морально необходимы, т. е. обязательны; далее, для поступков из этого возникает понятие долга, соблюдение или нарушение которого связано, правда, с особого рода удовольствием или неудовольствием (вроде морального *чувства*), но это удовольствие или неудовольствие мы в практических законах разума вовсе не принимаем в расчет, так как оно касается не *основания* практических законов, а только субъективного *воздействия* в душе при определении нашего произвола с его помощью и может быть различным у различных субъектов (причем в силе или влиянии удовольствия объективно, т. е. в суждении разума, ничего не прибавляется и не убавляется).

Следующие понятия общи обеим частям метафизики нравов.

Обязательность — это необходимость свободного поступка, подчиненного категорическому императиву разума.

Императив — это практическое правило, благодаря которому сам по себе случайный поступок *делается* необходимым. Императив тем отличается от практического закона, что закон этот, правда, делает очевидным необходимость поступка, но не принимает во внимание, сам ли по себе *внутренне* необходимо присущ этот поступок действующему субъекту (скажем, какому-нибудь святому существу), или он (как у человека) случаен; ведь там, где имеется первое, императиву нет места. Итак, императив — это правило, представление о котором *делает* субъективно случайный поступок необходимым; стало быть, он представляет субъект как такой, который должен быть *принужден* (nezessitiert) к согласию с этим правилом.— Категорический (безусловный) императив — это такой императив, который мыслит и делает поступок необходимым не опосредствованно через представление о *цели*, к которой поступок может привести, а только через одно лишь представление о самом поступке (о его форме), следовательно, непосредственно как объективно необходимый поступок; такого рода императивы может привести в качестве примеров лишь то практическое учение, которое предписывает обязательность ([т. е.] учение о нравственности). Все другие императивы *технические*, и все они условны. Но причина возможности категорических императивов в том, что они не относятся ни к какому иному определению произвола (благодаря которому ему могло бы быть приписано намерение), кроме *свободы* произвола.

Дозволенный поступок (licitum) — это такой поступок, который не противоречит обязательности; и эта свобода, не ограниченная никаким противоположным императивом, называется правомочием (facultas moralis). Отсюда само собой ясно, что́ такое *недозволенный* поступок (illicitum).

Долг — это поступок, который кто-то обязан со-

вершить; следовательно, долг — это материя обязательности, и долг (в соответствии с поступком) может быть одним и тем же, хотя бы нас и могли обязать к нему различным образом.

Категорический императив, выражая обязательность в отношении определенных поступков, есть морально практический *закон*. А так как обязательность содержит в себе не только практическую необходимость (такую, подобную которой выражает закон вообще), но и *принуждение*, то такой императив есть или дозволяющий, или запрещающий закон, после того как совершение или неисполнение представляется как долг. Поступок, который не предписывается как веление и не запрещается, только *дозволен*, потому что в отношении его нет никакого закона, ограничивающего свободу (правомочие), и, следовательно, нет никакого долга. Такой поступок называется морально безразличным (indifferens, adiaphoron, res merae facultatis). Можно задать вопрос: бывают ли подобные поступки, и если да, то нужен ли для того, чтобы кто-нибудь мог свободно, по своему усмотрению что-то делать или не делать,— нужен ли кроме предписывающего закона (lex praeceptiva, lex mandati) и запрещающего закона (lex prohibitiva, lex vetiti) еще закон дозволяющий (lex permissiva). Если бы такой закон существовал, то правомочие не всегда касалось бы безразличного поступка (adiaphoron), ведь для такого поступка, если рассматривать его с точки зрения нравственных законов, не требовалось бы никакого особого закона.

Действием называется поступок в том случае, если он подчинен законам обязательности и, следовательно, если субъект рассматривается в этой обязательности в соответствии со свободой его произвола. Действующее лицо рассматривается благодаря такому акту как *причина* (Urheber) результата, и этот последний вместе с самим поступком может быть ему *вменен*, если до этого известен закон, по которому на него налагается какая-то обязательность.

Лицо — это тот субъект, чьи поступки могут быть ему *вменены*. *Моральная* личность, следовательно, это не что иное, как свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам (психологическая же личность — это лишь способность осознания тождества самому себе в различных состояниях своего существования); отсюда, далее, следует, что лицо подчинено только тем законам, которые оно (само или по крайней мере совместно с другими) для себя устанавливает.

Вещь — это предмет (Ding), которому ничто не может быть вменено. Поэтому любой объект свободного произвола, сам лишенный свободы, называется вещью (res corporalis).

Правым или *неправым* (rectum aut minus rectum) вообще будет действие, поскольку оно сообразно с долгом или противно долгу (factum licitum aut illicitum); при этом безразлично, каков сам долг по своему содержанию или происхождению. Действие, противное долгу, называется *нарушением* (reatus).

Непреднамеренное нарушение, которое, однако, может быть вменено, называется просто *провинностью* (culpa). *Преднамеренное* же нарушение (т. е. нарушение, связанное с сознанием того, что оно нарушение) называется *преступлением* (dolus). Правое по внешним законам называется *справедливым* (iustum), неправое — *несправедливым* (iniustum).

Столкновение одного долга с другим (collisio officiorum s. obligationum) было бы таким их взаимоотношением, вследствие которого один из них устранял бы (полностью или частично) другой.— Но так как долг и обязательность вообще суть понятия, выражающие объективную практическую *необходимость* определенных поступков, а два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми — если поступать согласно одному из них есть долг, то поступать согласно противоположному правилу не только долг, но даже противно долгу,— то *коллизия одного долга с другим* и коллизия обязанностей вообще немыслимы (obligationes non colliduntur). Но в субъекте и в правиле, которое он себе предписывает, могут быть связаны два *основания* обязательности

(rationes obligandi), одно из которых, однако, или другое может быть недостаточным для того, чтобы обязать (rationes obligandi non obligantes), и в этом случае одно из них не есть долг.— Если два таких основания сталкиваются, то практическая философия не утверждает, что более сильная обязательность одерживает верх (fortior obligatio vincit), а говорит, что побеждает более сильное *основание для вменения в обязанность* (fortior obligandi ratio vincit).

Вообще законы обязывающие, для которых возможно внешнее законодательство, называются внешними законами (leges externae). Те из них, обязательность которых может быть познана разумом a priori без внешнего законодательства, суть внешние, но *естественные* законы; те из них, которые без действительного внешнего законодательства не обязывают, следовательно, без него не могут быть законами, называются *положительными* законами. Итак, можно мыслить внешнее законодательство, которое содержало бы исключительно положительные законы; но в этом случае им должен был бы предшествовать естественный закон, который обосновывал бы авторитет законодателя (т. е. правомочие обязывать других исключительно по своему произволу).

Основоположение, делающее те или иные поступки долгом, есть практический закон. То правило действующего лица, которое оно по субъективным соображениям делает для самого себя принципом, называется его *максимой*; поэтому при одних и тех же законах максимы действующих лиц могут быть весьма различными.

Категорический императив, который вообще выражает лишь то, что́ есть обязательность, гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона! — Следовательно, свои поступки ты должен сначала рассмотреть, исходя из субъективного основоположения; но значимо ли также объективно это основоположение — это ты можешь узнать лишь по тому, что, так как твой разум испытывает его: можешь ли ты благодаря ему мыслить себя в то же время устанавливающим всеобщие законы,

это основоположение может оказаться пригодным в качестве такого всеобщего законодательства.

Простота этого закона в сравнении с большими и многообразными требованиями, которые могут из него вытекать, равно как и уважение, которое он внушает, хотя он явно не содержит какого-нибудь мотива, сначала, конечно, должна казаться странной. Но когда, изумляясь способности нашего разума определять произвол одной лишь идеей пригодности какой-нибудь максимы для *всеобщности* практического закона, узнают, что именно только эти практические (моральные) законы обнаруживают одно свойство произвола, которое никакому спекулятивному разуму не удалось бы приобрести ни из априорных оснований, ни благодаря какому бы то ни было опыту, а если бы и удалось, то его возможность ничем не могла бы быть доказана теоретически, в то время как практические законы неопровержимо доказывают это свойство, а именно свободу,— тогда не будет казаться столь странным то, что эти законы подобно математическим постулатам суть *недоказуемые* и тем не менее *аподиктические* законы, и в то же время откроется перед ними обширное поле практических познаний, где для разума с этой идеей свободы, да и с любой другой из его идей сверхчувственного, в теории все необходимо должно оказаться совершенно недоступным. Соответствие поступка закону долга называется *законосообразностью* (legalitas), соответствие максимы поступка закону — *нравственностью* (moralitas) поступка. Но *максима* — это *субъективный* принцип действия, который сам субъект делает для себя правилом (как именно намерен он поступать). Основоположение же долга — это то, что́ разум повелевает субъекту (как он *должен* поступать) прямо, стало быть объективно.

Итак, высшее основоположение учения о нравственности гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона.— Каждая максима, которая не пригодна для этого, противна морали.

Из воли исходят законы; из произвола — максимы; произвол в человеке есть свободный произ-

вол; волю, которая имеет в виду только закон и ничто иное, нельзя назвать ни свободной, ни несвободной, потому что она имеет в виду не поступки, а непосредственно законодательство для максимы поступков (следовательно, имеет в виду сам практический разум); поэтому она безусловно необходима и сама не *способна* ни к какому принуждению. Следовательно, только *произвол* может быть назван *свободным*.

Нельзя, однако, как это пытались сделать некоторые, дать дефиницию свободы произвола как способности выбора совершать поступки в пользу или против закона (libertas indifferentiae), хотя произвол как *феномен* дает тому многочисленные примеры на опыте. В самом деле, свободу (в том виде, в каком она становится нам известна только через моральный закон) мы знаем лишь как *негативное* свойство в нас, а именно как свойство не быть *принуждаемым* к поступкам никакими чувственными определяющими основаниями. Но мы никак не можем *теоретически* представить свободу как *ноумен*, т. е. с точки зрения способности человека лишь как мыслящего существа, насколько оно может быть *принуждающим* в отношении чувственного произвола, стало быть, если рассматривать его по его положительному качеству. Мы можем постичь только то, что, [во-первых], хотя человек как чувственно воспринимаемое существо обнаруживает на опыте способность делать выбор не только *сообразно* с законом, но и *противно* ему, однако это не позволяет нам *определить* его свободу как свободу *умопостигаемого существа*, потому что явления не могут сделать понятным ни один сверхчувственный объект (а ведь именно таков свободный произвол); и что, [во-вторых], свободу нельзя усматривать в том, что разумный субъект может сделать выбор, противоречащий его (законодательствующему) разуму, хотя опыт довольно часто и показывает, что это случается (однако мы не можем постигнуть возможность этого).— Действительно, одно дело — соглашаться с каким-нибудь положением

(опыта), нечто другое — делать его *принципом дефиниции* (понятия свободного произвола) и всеобщим признаком отличия (от arbitrio bruto s. servo), так как первое не утверждает, что [этот] признак *необходимо* относится к понятию, что́, однако, требуется для второго.— Свобода по отношению к внутреннему законодательству разума есть, собственно, только способность; возможность отклониться от него есть отсутствие способности. Каким же образом можно объяснить первую из последнего? Это дефиниция, в которой к практическому понятию добавлено еще и *применение* его, как тому учит опыт,— дефиниция-помесь (definitio hybrida), представляющая понятие в ложном свете.

Закон (морально практический) — это положение, содержащее категорический императив (веление). Тот, кто повелевает (imperans) через закон, есть *законодатель* (legislator). Он создатель (auctor) обязательности по закону, но не всегда он создатель закона. В последнем случае закон был бы положительным (случайным) и произвольным. Закон, который обязывает нас a priori и необходимо через наш собственный разум, может быть выражен и как исходящий от воли высшего законодателя, т. е. такого, который имеет только права и не имеет никаких обязанностей (стало быть, от божественной воли), однако это означает лишь идею морального существа, воля которого для всех закон, хотя она и не мыслится создателем этого закона.

Вменение (imputatio) в моральном значении — это *суждение*, по которому кто-то рассматривается как виновник (causa libera) поступка, называющегося в этом случае *действием* (factum) и подчиняющегося законам; если это суждение влечет за собой также правовые последствия из этого действия, то оно вменение, имеющее правовую силу (imputatio iudiciaria s. valida), в других случаях оно будет лишь вменением, вытекающим из *суждения* (imputatio diiudicatoria).— То лицо (физическое или моральное), которое обладает правомочием производить вменение, имеющее правовую силу, называется *судьей* или же судом (iudex s. forum).

То, что человек делает сообразно с долгом *больше* того, к чему он может быть принужден законом, ставится в *заслугу* (meritum); то, что он делает только *соразмерно* закону, и не больше,— это *исполнение долга* (debitum); наконец, то, что он делает *менее* того, чего требует долг, есть моральная *провинность* (demeritum). Правовое следствие провинности есть *наказание* (poena); правовое следствие ставящегося в заслугу поступка есть *награда* (praemium) (при условии, что, будучи обещанной законом, эта награда была побудительной причиной); соответствие поведения долгу не имеет никакого правового следствия.— Добровольное *вознаграждение* (remuneratio s. repensio benefica) не находится ни в каком *правовом отношении* к поступку.

Хорошие или дурные последствия поступка, ставящегося в долг, равно как и последствия несовершения поступка, ставящегося в заслугу, не могут быть вменены субъекту (modus imputationis tollens).

Хорошие последствия поступка, ставящегося в заслугу, равно как и дурные последствия неправомерного поступка, могут быть вменены субъекту (modus imputationis ponens).

Определение степени *вменяемости* (imputabilitas) поступков по величине препятствий, которые должны быть при этом преодолены, носит *субъективный характер*.— Чем больше естественные препятствия (чувственности), чем меньше моральное препятствие (долга), тем больше *хороший поступок* ставится в заслугу; например, если я выручаю из большой беды совершенно незнакомого человека, пожертвовав очень многим.

Напротив, чем меньше естественное препятствие и чем больше препятствие из оснований долга, тем больше вменяется нарушение (как провинность).— Поэтому душевное состояние субъекта — действовал ли он под влиянием аффекта или спокойно и обдуманно — небезразлично при вменении, и это различение имеет [свои] последствия.

ВВЕДЕНИЕ В УЧЕНИЕ О ПРАВЕ

§ А

Что представляет собой учение о праве

Совокупность законов, для которых возможно внешнее законодательство, называется *учением о праве* (Ius). Если такое законодательство действительно существует, оно есть учение о *положительном праве*, а о человеке, сведущем в этом учении, или правоведе (Iurisconsultus), говорят, что он *знаток права* (Iurisperitus), когда он внешние законы знает также с их внешней стороны, т. е. с точки зрения их применения к случаям, происходящим в опыте; учение о праве может стать также *юриспруденцией* (Iurisprudentia), однако без объединения его с юриспруденцией оно остается всего лишь *правоведением* (Iurisscientia). Это последнее название относится к *систематическому* знанию учения о естественном праве (Ius naturae), хотя правовед должен в этом учении давать неизменные принципы для всякого положительного законодательства.

§ В

Что такое право?

Этот вопрос может так же смутить *правоведа* — если только он не хочет впасть в тавтологию или вместо общего решения сослаться на то, чтó утверждали когда-либо законы какой-нибудь страны,— как пресловутый вопрос: «*Что есть истина?*», обращенный к учителям

логики. Чтó следует по праву (quid sit iuris), т. е. чтó говорят или говорили законы в том или ином месте в то или другое время, он еще может указать; но право (recht) ли то, чего они требуют, и каков всеобщий критерий, на основании которого можно вообще различать правое и неправое (iustum et iniustum),— это остается для него тайной, если он хоть на время не оставляет указанные эмпирические принципы и не ищет источник этих суждений в одном лишь разуме (хотя бы упомянутые законы и служили ему для этого хорошим руководством), чтобы установить основу для возможного положительного законодательства. Чисто эмпирическое учение о праве — это голова (подобно деревянной голове в басне Федра), которая может быть прекрасна, но, увы, не имеет мозга.

Понятие права, поскольку оно относится к соответствующей этому праву обязательности (т. е. его моральное понятие), *во-первых*, касается лишь внешних, и притом практических, отношений между лицами, поскольку их поступки как действия могут иметь (непосредственное или опосредствованное) влияние друг на друга. *Во-вторых*, понятие права означает не отношение произвола к *желанию* (следовательно, к чистой потребности) другого [лица], как это имеет место в благодетельных или жестокосердных поступках, а лишь отношение к *произволу* другого [лица]. *В-третьих*, в этом взаимном отношении произвола не принимается во внимание даже *материя* этого произвола, т. е. цель, которую преследует каждый в отношении желаемого объекта, например не ставится вопрос, может ли получить и свою выгоду от товара тот, кто его покупает у меня для перепродажи, или не может; вопрос стоит лишь о *форме* отношения двустороннего произвола, поскольку он рассматривается исключительно как *свободный*, и о том, совместим ли в такой форме поступок *одного* из двух [лиц] со свободой *другого*, сообразной со всеобщим законом.

Итак, право — это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы.

§ C

Всеобщий принцип права

«*Прав* любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произвола каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом».

Таким образом, если мой поступок или вообще мое состояние совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом, то тот, кто препятствует мне в этом, неправ, ибо такое препятствие (противодействие) несовместимо со свободой, сообразной со всеобщим законом.

Отсюда вытекает и следующее: нельзя требовать, чтобы этот принцип всех максим сам в свою очередь был моей максимой, т. е. чтобы я *сделал* его для *себя максимой* моего поступка; в самом деле, каждый может быть свободен, хотя бы для меня его свобода и была совершенно безразлична, или же я в душе охотно бы ее нарушил, если только я не наношу ей ущерба своими *внешними поступками*. Делать правые поступки своей максимой—это требование, предъявляемое мне этикой.

Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом; этот правовой закон, хотя и налагает на меня обязательность, вовсе не ожидает и еще в меньшей мере требует, чтобы я ради одной только этой обязательности ограничил свою свободу *самими* указанными выше условиями; разум говорит лишь, что он в своей идее ограничен этим и может действием быть ограничен и другими [условиями]; разум выражает это как постулат, дальнейшее доказательство которого невозможно.— Если в намерение входит не обучить добродетели, а лишь показать, что́ *право*, то нельзя и не до́лжно объяснять даже всеобщий правовой закон как мотив поступка.

§ D

Право связано с правомочием принуждать

Сопротивление, оказываемое тому, что препятствует какому-нибудь действию, благоприятствует этому действию и согласуется с ним. Все неправое препятст-

вует свободе, сообразной со всеобщим законом, принуждение же препятствует свободе или оказывает ей сопротивление. Следовательно, когда определенное проявление свободы само оказывается препятствием к свободе, сообразной со всеобщими законами (т. е. неправым), тогда направленное против такого применения принуждение как *то, что воспрепятствует препятствию для свободы*, совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т. е. бывает правым; стало быть, по закону противоречия с правом также связано правомочие применять принуждение к тому, кто наносит ущерб этому праву.

§ E

Строгое (strikte) право может быть представлено также как возможность полного взаимного принуждения, согласующегося со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами

Это положение означает следующее: право нельзя мыслить состоящим из двух частей, а именно из обязательности по закону и из правомочия того, кто своим произволом обязывает другого, принудить его к этой обязательности; понятие права можно усмотреть непосредственно в возможности сочетать всеобщее взаимное принуждение со свободой каждого. Как вообще право имеет своим объектом внешнюю сторону поступков, так и строгое право, т. е. такое, к которому не примешивается ничего этического, не требует никаких иных определяющих оснований произвола, кроме внешних; ведь именно тогда оно чисто и не смешано ни с какими нравственными предписаниями. *Строгим* правом (правом в узком смысле слова) можно, следовательно, назвать лишь совершенно внешнее право. Оно основывается, правда, на осознании обязательности каждого по закону, но для того, чтобы определить в соответствии с этим произвол, строгое право, чтобы быть чистым, не должно и не может ссылаться на это осознание как на мотив; поэтому оно опирается на принцип возможности внешнего принуждения, совместимого со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами.— Итак, если говорят: кредитор

имеет право требовать от должника уплаты его долга, то это не означает, что он может внушить должнику, что его собственный разум обязывает его к уплате; нет, принуждение, которое заставляет каждого делать это, вполне совместимо со свободой каждого, а следовательно, и с собственной свободой, сообразной со всеобщим внешним законом; таким образом, право и правомочие принуждать означают одно и то же.

Закон взаимного принуждения, необходимо согласующегося со свободой каждого, кто руководствуется принципом всеобщей свободы, есть как бы *конструирование* понятия чистого права, т. е. показ этого понятия в чистом априорном созерцании, по аналогии с возможностью свободных движений тел, подчиненных закону *равенства действия и противодействия*. Как в чистой математике мы не выводим свойства ее объекта непосредственно из понятия, а можем их раскрыть лишь путем конструирования понятия, так и здесь не столько *понятие* права, сколько полное взаимное и равное принуждение, подведенное под всеобщие законы и согласующееся с правом, делает возможным наглядное представление искомого понятия. Но в то время как в основе этого динамического понятия в чистой математике (например, в геометрии) лежит понятие чисто формальное, разум позаботился по возможности обеспечить рассудок и априорными созерцаниями для конструирования понятия права.— Правильное (rectum) как *прямое* противоположно, с одной стороны, *кривому*, с другой — *наклонному;* прямое — это такое *внутреннее свойство* линии, когда между двумя данными *точками* возможна лишь *одна* линия; кривое — это *положение* двух пересекающихся или соприкасающихся *линий*, из которых также возможна лишь *одна* (перпендикулярная), наклоненная к одной стороне не больше, чем к другой, и одинаково делящая пространство по обе стороны; по аналогии с этим и учение о праве желает, чтобы *свое* (das Seine) было (с математической точностью) определенным для каждого, чего нельзя ожидать от *учения о*

добродетели, так как оно не может не оставлять некоторое место для исключений (latitudinem). Однако, не вторгаясь в область этики, надо указать два случая, которые притязают на правовое решение, но для которых невозможно найти кого-нибудь, кто бы их разрешил, и которые принадлежат как бы к эпикуровским intermundia. Мы должны прежде всего выделить оба этих случая из собственного учения о праве, к которому мы скоро перейдем, чтобы их шаткие принципы не обрели влияния на твердые основоположения этого учения.

ПРИЛОЖЕНИЕ К ВВЕДЕНИЮ В УЧЕНИЕ О ПРАВЕ

О ДВУСМЫСЛЕННОМ ПРАВЕ (IUS AEQUIVOCUM)

С любым правом в *узком смысле* этого слова (ius strictum) связано правомочие принуждать. Но можно мыслить себе еще и право в *более широком* смысле (ius latum), где правомочие принуждать не может быть определено никаким законом.— Этих истинных или мнимых прав имеется два: *справедливость* и *право крайней необходимости;* из них первая допускает право без принуждения, второе — принуждение без права, и легко заметить, что такая двусмысленность покоится, собственно говоря, на том, что бывают случаи сомнительного права, для решения которых нет никакого судьи.

I

Справедливость (Aequitas)

Справедливость (если рассматривать ее объективно) вовсе не основание для апелляции к этическому долгу других (к их благоволению и доброте); тот, кто требует чего-то на основании справедливости, опирается на свое *право;* но ему недостает необходимых для судьи условий, позволяющих этому последнему решить, насколько или каким образом можно удовлетворить его притязания. Тот, кто, участвуя на равных паях в торговой компании, *сделал* больше других, но при этом из-за несчастных случаев *потерял* больше, чем другие

члены компании, может *по справедливости* требовать от компании больше, чем равную часть. Однако по истинному (строгому) праву, поскольку — если представить себе в этом случае судью — судья не имеет точных данных (data), чтобы решить, сколько полагается этому лицу по контракту, ему бы отказали в удовлетворении его требования. Домашний слуга, которому набежавшее к концу года жалованье выплачивается в обесценившихся за это время деньгах, причем на них он не может приобрести то, что мог бы купить тогда, когда заключал контракт, не может при одинаковой номинальной стоимости, но разной стоимости денег ссылаться на свое право; он может лишь взывать к справедливости (немому божеству, голос которого нельзя слышать), так как в контракте на этот счет ничего не было сказано, а судья не может выносить решение при неопределенных условиях [договора].

Отсюда следует, что *суд справедливости* (в споре других об их правах) содержит в себе противоречие. Лишь там, где речь идет о собственных правах судьи, и лишь в том, чем он может распоряжаться в пользу собственной особы, он может и должен прислушиваться к голосу справедливости; например, казна берет на себя убытки, которые потерпели другие у нее на службе и которые они умоляют ее возместить им, хотя по строгому праву она могла бы отклонить такое притязание под предлогом, что расходы были ими приняты на свой собственный риск.

Правда, по *сентенции* (dictum) *справедливости*, «строжайшее право — это величайшая несправедливость» (summum ius summa iniuria); но на пути права этому злу ничем помочь нельзя, хотя оно и имеет отношение к правовому требованию, потому что справедливость относится только к *суду совести* (forum poli), а каждый правовой вопрос должен решаться на основании *гражданского права* (forum soli).

II

Право крайней необходимости (Ius necessitatis)

Этим мнимым правом считают правомочие в случае опасности потери моей собственной жизни отнять жизнь

у другого, который не причинил мне никакого зла. Бросается в глаза, что здесь учение о праве противоречит самому себе; в самом деле, речь идет здесь не о человеке, *несправедливо* покушающемся на мою жизнь, которого я опережаю, отнимая жизнь у него (ius inculpatae tutelae),— случай, когда предложение быть воздержным (moderamen) относится даже не к праву, а только к этике,— речь идет здесь о дозволенном насилии против того, кто не употребил никакого насилия против меня.

Ясно, что такое утверждение следует понимать не как объективное, основанное на том, что́ мог бы предписать закон, а лишь как субъективное, зависящее от того, как отнесется к вопросу суд. А именно не может быть никакого *уголовного закона*, карающего смертью того, кто, подвергаясь при кораблекрушении одинаковой с другим опасности для жизни, сталкивает этого другого с доски, на которой он спасся, дабы таким образом спасти самого себя. Ведь грозящая по закону кара не могла бы быть в этом случае больше, чем кара, состоящая в потере жизни, угрожавшей первому из них. Такой уголовный закон вообще не может иметь предполагаемое воздействие, ведь угроза несчастья, которая пока еще *неопределенна* (угроза смерти по приговору суда), не может перевесить страх перед [совершенно] *определенным* несчастьем (а именно перед боязнью утонуть). Таким образом, насильственное действие ради самосохранения следует рассматривать не как нечто *невиновное* (inculpabile), а лишь как нечто *ненаказуемое* (impunibile), и эта *субъективная* ненаказуемость по какому-то удивительному недоразумению считается учеными правоведами *объективной* ненаказуемостью (законосообразностью).

Девиз права крайней необходимости гласит: «Нужда не знает закона (necessitas non habet legem)»; и тем не менее не может быть такой нужды, которая сделала бы законосообразным то, что неправо.

Мы видим, что в обоих правовых суждениях (по праву справедливости и праву крайней необходимости) *двусмысленность* (aequivocatio) проистекает от смешения объективных оснований осуществления права с

субъективными (перед разумом и перед судом), так как то, что́ мы с полным основанием считаем для себя правом, может не найти подтверждения у суда, а к тому, что мы сами в отношении себя (an sich) должны рассматривать как неправое, суд может проявить снисхождение, потому что понятие права в этих двух случаях берется не в одном и том же смысле.

ДЕЛЕНИЕ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

А
Общее деление правовых обязанностей

Это деление можно совершить по Ульпиану[11], если придать его формулам смысл, который он вряд ли отчетливо мог представлять себе, но который они тем не менее дают возможность из них вывести или в них вложить. Формулы эти таковы:

1. *Будь человеком, действующим по праву* (honeste vive). *Правовая честность* (honestas iuridica) состоит в следующем: надо сохранять в отношениях с другими свое достоинство как человека; этот долг выражен в положении: «Не будь лишь средством для других, будь для них также и целью». Этот долг будет в дальнейшем объяснен нами как обязательность, основанная на *праве* человечества в нашем собственном лице (lex iusti).

2. *Не поступай с кем-либо не по праву* (neminem laede), даже если тебе ради этого надо будет прекратить всякую связь с остальными и избегать всякого общества (lex iuridica).

3. *Вступай* (если ты не можешь избежать всякой связи с другими) в такое сообщество с ними, в котором каждому может быть сохранено *свое* (suum cuique tribue).— Последняя формула, если ее перевести как «воздай каждому *свое*», была бы нелепостью; ведь нельзя кому-то дать то, что у него уже есть. Так что если искать в ней смысл, то она должна звучать так: «*Займи* такое положение, в котором каждому может быть гарантировано *свое* в отношении любого другого» (lex iustitiae).

Итак, три приведенные классические формулы суть также принципы деления системы правовых обязан-

ностей на *внутренние*, *внешние* и те, с помощью которых последние выводятся из принципа первых через подведение.

В
Общее деление прав

1. Прав как систематических *учений* на *естественное право*, покоящееся на одних только априорных принципах, и *положительное* (статутарное) право, вытекающее из воли законодателя.

2. Прав как (моральной) *способности* обязывать других, т. е. как законного основания для них (titulum); основное деление этих прав — это деление на *прирожденное* и *приобретенное* право: первое — это такое право, которое принадлежит каждому от природы независимо от какого бы то ни было правового акта; второе — это право, для которого требуется правовой акт.

Прирожденное *мое* и *твое* может быть названо также *внутренним* [правом] (meum vel tuum internum), ибо внешнее [право] всегда должно быть приобретено.

Прирожденное право только одно-единственное

Свобода (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду.— Прирожденное *равенство*, т. е. независимость, состоящая в том, что другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он с своей стороны может их обязать; стало быть, свойство человека быть *своим собственным господином* (sui iuris), равно как и свойство *безупречного* человека (iusti), поскольку он перед лицом любого правового акта ни с кем не поступил не по праву; наконец, также правомочие совершать по отношению к другим то, что само по себе не уменьшает принадлежащего им, в случае если только они сами не позаботятся об этом; точно так же [правомочие] делиться с другими лишь своими

мыслями, рассказывать или обещать что-нибудь другим, будь то честно и искренне или нечестно и неискренне (veriloquium aut falsiloquium), потому что только от них зависит, хотят ли они этому человеку верить или нет *,— все эти правомочия заложены уже в самом принципе прирожденной свободы и (как члены деления, подчиненные более высокому понятию права) действительно не отличаются от этой свободы.

Цель, с которой подобное деление было введено в систему естественного права (поскольку это касается прирожденного права), такова: чтобы, в случае когда возникает спор по поводу приобретенного права и встает вопрос о том, кто обязан представить доказательства (onus probandi), касающиеся сомнительного поступка или, если таковой выявлен, сомнительного права, тот, кто отклоняет от себя это обязательство, мог методически и как бы на различных правовых основаниях ссылаться на свое прирожденное право свободы (которое конкретизируется в соответствии со своими различными отношениями).

А так как в отношении прирожденных, стало быть внутренних, *мое* и *твое* нет [различных] *прав*, а есть лишь *одно* право, то указанное главное деление, как состоящее из двух по своему содержанию крайне неравных членов, может быть включено в пролегомены, а деление учения о праве может иметь отношение лишь к внешнему *мое* и *твое*.

---

* Когда намеренно, хотя бы только по легкомыслию, говорят неправду, это обычно называют *ложью* (mendacium), потому что она наносит урон по меньшей мере в том отношении, что тот, кто чистосердечно ее повторяет, становится, как человек легковерный, посмешищем для других. Но в правовом смысле считается, что лишь та неправда должна называться ложью, которая наносит другому ущерб в его правах, например ложная ссылка на якобы заключенный с кем-то договор, дабы лишить его *своего* (falsiloquium dolosum); такое различение весьма близких друг другу понятий не лишено основания: если кто-то просто излагает свои мысли, то другой волен принять их так, как он хочет, хотя не без основания высказанное после этого мнение, что это человек, чьим речам нельзя верить, столь близко к упреку в том, что он лжец, что границу, отделяющую здесь то, что принадлежит праву (Ius), от того, что относится к этике, можно различить только таким именно образом.

I

Все обязанности — это либо *правовые обязанности* (officia iuris), т. е. такие, для которых возможно внешнее законодательство, либо *обязанности добродетели* (officia virtutis s. ethica), для которых такое законодательство невозможно; обязанности добродетели лишь потому не могут быть подчинены никакому внешнему законодательству, что они преследуют *цель*, которая (или иметь которую) также есть долг; а ставить перед собой цель — это нечто такое, что не может быть вызвано каким-либо внешним законодательством (потому что это внутренний духовный акт); хотя могут быть предписаны внешние поступки, ведущие к цели, однако субъект не делает их своей целью.

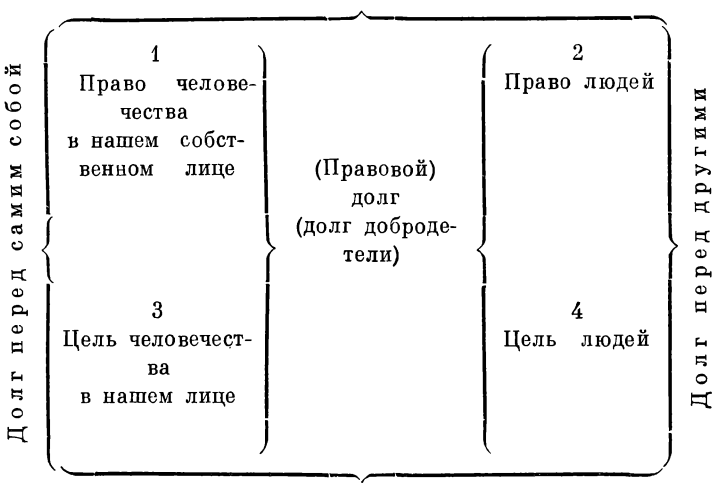
Почему же учение о нравственности (мораль) обычно (а именно начиная с Цицерона) называется учением об *обязанностях*, а не учением также и о *правах?* Ведь те и другие связаны между собой.— Причина этого такова: мы знаем свою собственную свободу (из которой исходят все моральные законы, стало быть, и все права и обязанности) только через *моральный императив*, который представляет собой положение, предписывающее долг, и из которого можно затем объяснить способность обязывать других, т. е. понятие права.

II

Так как в учении об обязанностях человек может и должен быть представлен с точки зрения особенности его совершенно сверхчувственной способности к свободе, следовательно, также исключительно с точки зрения *принадлежности* его *к роду человеческому* как совершенно независимой от физических определений личности (homo noumenon) в отличие от того же субъекта, но обремененного физическими определениями, от *человека* (homo phaenomenon),— то право и цель в их отношении к долгу опять-таки в этом двойственном качестве можно разделить следующим образом:

Деление по объективному отношению закона к долгу

Совершенный долг



Несовершенный долг

III

Так как между субъектами, для которых мыслится отношение права к долгу (будь оно приемлемым или неприемлемым), допустимы различные отношения, то и в этой связи возможно некоторое деление.

Деление по субъективному отношению обязывающего к обязываемому

1	2
Правовое отношение человека к существам, *не имеющим ни права, ни обязанности*	Правовое отношение человека к существам, *имеющим и право, и обязанность*
Vacat.	Adest.
Потому что они лишенные разума существа, которые не обязывают нас и которые мы не можем обязать	Потому что это отношение человека к человеку.

3	4
Правовое отношение человека к существам, имеющим одни только обязанности, но не имеющим никаких прав	Правовое отношение человека к существу, имеющему одни только права и не имеющему никакой обязанности (бог)
Vacat.	Vacat.
Потому что это были бы люди, лишенные личности (холопы, рабы)	А именно в одной лишь философии, потому что такое существо не предмет возможного опыта

Итак, лишь в № 2 имеется *реальное* отношение между правом и обязанностью. Причина, по которой такого отношения нет в № 4, следующая: потому что это было бы *трансцендентной* обязанностью, т. е. такой, для которой не может быть *дан* никакой внешний обязывающий субъект; стало быть, отношение здесь с теоретической точки зрения лишь *идеальное*, т. е. это отношение к некоему порождению мысли, которое мы себе сами *создаем*, но не посредством совершенно *пустого* понятия, а посредством плодотворного понятия по отношению к нам самим и к максиме внутренней нравственности, стало быть в практическом внутреннем отношении, в чем только и состоит весь наш *имманентный* (исполнимый) долг в этом чисто мысленном отношении.

О делении *морали* как *системы* обязанностей вообще

- Учение о началах
  - Правовые обязанности
    - Частное право
    - Публичное право
  - Обязанности добродетели
- Учение о методе
  - Дидактика
  - Аскетика

и т. д., все,

что содержит не только материалы, но и архитектоническую форму научного учения о нравственности, если к тому же метафизические начала полностью выявили всеобщие принципы.

* * *

Основное деление естественного права не может быть делением на право *естественное* и *общественное* (как считают до сих пор); оно должно быть делением на естественное право и *гражданское*; первое из них носит название *частного права*, второе — *публичного*. В самом деле, *естественному состоянию* противоположно не общественное, а гражданское состояние: в естественном состоянии общество может существовать, но только не *гражданское* (гарантирующее *мое* и *твое* посредством публичных законов); поэтому право в естественном состоянии и называется частным.

УЧЕНИЯ О ПРАВЕ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ЧАСТНОЕ ПРАВО

ОБЩЕГО УЧЕНИЯ О ПРАВЕ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ЧАСТНОЕ ПРАВО, КАСАЮЩЕЕСЯ ВНЕШНЕГО *МОЕ* И *ТВОЕ* ВООБЩЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О способе иметь нечто внешнее как *свое*

§ 1

Мое в правовом отношении (meum iuris) — это то, с чем я связан так, что если бы кто-то другой пользовался им без моего согласия, то это нанесло бы мне ущерб. Субъективное условие возможности пользования вообще есть *владение*.

Однако нечто *внешнее* лишь в том случае будет *моим*, если я могу допустить возможность того, что кто-то другой, пользуясь вещью, *которой я хотя и не владею*, может мне, однако, нанести ущерб.— Таким образом, было бы противоречием иметь нечто внешнее *своим*, если бы понятие владения не допускало различного значения, а именно *чувственного* и *умопостигаемого* владения, и если бы под первым мы не понимали *физическое*, а под вторым — *чисто правовое* владение одним и тем же предметом.

Выражение: «Предмет находится *вне меня*» — может означать или то, что он есть лишь *отличный* от меня (от субъекта) предмет, или же он есть предмет, находящийся в *другом месте* (positus) в пространстве или во времени. Владение, взятое лишь в первом значении, можно мыслить как владение, основанное на разуме; во втором значении оно должно было бы называться эмпирическим.— *Умопостигаемое* владение (если таковое возможно) — это владение *без держания* (detentio).

§ 2

Правовой постулат практического разума

Можно всякий внешний предмет моего произвола иметь *моим*; это означает, что максима, согласно которой, если бы она была законом, какой-нибудь предмет произвола *сам по себе* (объективно) должен был бы стать *бесхозяйным* (res nullius), противна праву.

В самом деле, предмет моего произвола — это нечто, пользоваться чем *физически* в моих силах. Если же пользование им безусловно не должно быть в моих силах *в правовом отношении*, т. е. не совместимо со свободой, сообразной со всеобщим законом (не по праву), то свобода сама себя лишала бы проявления своего произвола в отношении предмета этого произвола тем, что она поставила бы *годные для пользования* предметы вне всякой возможности *пользования*, т. е. уничтожила бы их в практическом отношении и превратила бы их в res nullius, хотя бы произвол формально и согласовался в пользовании вещами с внешней свободой каждого.— Но так как чистый практический разум кладет в основу произвола лишь формальные законы пользования и, следовательно, отвлекается от его материи, т. е. от прочих свойств объекта, *если только он предмет произвола*, то в отношении такого предмета он не может содержать никакого абсолютного запрета пользоваться им, ибо это было бы противоречием внешней свободы с самой собой.— Предмет же моего *произвола* — это то, чем я имею физическую способность пользоваться как угодно, пользование чем в моих силах (potentia); от этого надо отличать случай, когда этот же предмет находится в моей власти (in potestatem meam redactum), что предполагает не только одну лишь *способность*, но и некоторый *акт* произвола. Однако, для того чтобы я *мыслил* что-то только как предмет своего произвола, мне достаточно осознать, что иметь его в моих силах.— Итак, рассматривать и трактовать всякий предмет моего произвола как объективно возможное *мое* и *твое* — это априорное предположение практического разума.

Этот постулат можно назвать дозволяющим законом (lex permissiva) практического разума, что дает нам правомочие, которое мы вообще не могли бы вывести из одних только понятий о праве, а именно правомочие возлагать на всех других обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от пользования теми или другими предметами нашего произвола, потому что мы первые стали их владельцами. Разум требует, чтобы это имело силу основоположения, и требует этого именно как *практический* разум, который расширяется благодаря этому своему априорному постулату.

§ 3

Несомненно владеет предметом тот, кто может утверждать, что имеет вещь как *свое*; в самом деле, если бы он не владел им, ему не мог бы быть нанесен ущерб тем, что кто-то другой пользуется этим предметом без его согласия; ведь если на этот предмет воздействует нечто вне него, чтó не находится с ним ни в какой правовой связи, то оно не может затрагивать его (субъект) и поступать с ним не по праву.

§ 4

Объяснение понятия внешнѐго *мое* и *твое*

Внешних предметов моего произвола может быть лишь *три*: 1) (телесная) *вещь* вне меня; 2) *произвол* другого для определенного действия (praestatio); 3) *состояние* другого в отношении ко мне — согласно категориям *субстанции*, *причинности* и *общения* между мной и внешними предметами по законам свободы.

а) Я не могу назвать какой-либо предмет (какую-либо телесную вещь) в *пространстве* своим, за исключением того случая, когда я, *хотя физически и не владею им*, все же могу утверждать, что я действительно владею им по-другому (следовательно, не физически).— Так, я назову яблоко своим не потому, что я держу его в своей руке (обладаю им физически), а лишь потому, что могу сказать: я владею им, хотя я только что выпустил

его из своих рук (все равно куда); точно так же об участке земли, на котором я расположился, я не могу сказать, что он поэтому мой; я могу это сказать лишь в том случае, если я вправе утверждать, что он все еще находится в моем владении, хотя бы я и покинул это место. В самом деле, тот, кто в первом случае (эмпирического владения) захотел бы вырвать у меня из рук яблоко или стащить меня с того места, где я нахожусь, нанес бы мне, правда, ущерб с точки зрения *внутреннего мое* (свободы), но не в отношении *внешнего мое*, если бы я не мог утверждать, что я владелец предмета и без держания; следовательно, я не мог бы назвать указанные предметы (яблоко и мое местонахождение) своими.

b) Я не могу *исполнение* чего-то по произволу другого назвать своим, если я могу лишь сказать, что оно перешло в мое владение *вместе* с его обещанием (pactum re initum); лишь тогда я могу назвать это исполнение своим, если я вправе утверждать, что владею произволом этого другого ([могу] принудить его к такому исполнению), хотя время исполнения еще впереди; обещание этого другого есть поэтому достояние (obligatio activa), и я могу [предстоящую] работу считать *моим*, но не только тогда, когда я уже обладаю (как в первом случае) *обещанным*, но и в том случае, если я этим обещанным еще не обладаю. Следовательно, я должен иметь возможность мыслить себя независимым от ограниченного условием времени, стало быть эмпирического, владения, но все же находящимся во владении этим предметом.

c) Я не могу назвать *женщину*, *ребенка*, *прислугу* или вообще какое-либо другое лицо *моим*, в силу того что в настоящее время распоряжаюсь ими как принадлежащими к моему домашнему быту или держу их в неволе, в своей власти и в своем владении; хотя бы они и освободились от принуждения и, следовательно, я перестал бы ими владеть (эмпирически), я все же могу сказать: я владею ими через посредство одной лишь своей

воли, пока они где-то или когда-то существуют, стало быть в чисто правовом отношении; они принадлежат, следовательно, к моему имуществу лишь в том случае, если и поскольку я могу это утверждать.

§ 5

Дефиниция понятия внешнего *мое* и *твое*

Номинальная дефиниция, т. е. та, которая достаточна лишь для *различения* объекта от всех остальных объектов и вытекает из полного и точного *объяснения* понятия, была бы следующей: внешнее *мое* — это то из находящегося вне меня, препятствовать в использовании чего по моему усмотрению означало бы нанести мне ущерб (ущемление моей свободы, совместимой со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом). Но *реальная дефиниция* понятия *мое* и *твое*, т. е. достаточная для *дедукции* этого понятия (для познания возможности предмета), гласит: внешнее *мое* — это то, воспрепятствование в пользовании чем нанесло бы мне ущерб, хотя бы я и не *находился в* [*эмпирическом*] *владении им* (хотя бы и не был держателем предмета).— Мне необходимо каким-то образом владеть внешним предметом, если он должен называться *моим*; ведь иначе тот, кто вопреки моей воле воздействует на этот предмет, не затрагивал бы в то же время меня, стало быть, не мог бы мне нанести ущерб. Итак, из § 4 необходимо вытекает предположение о возможности *умопостигаемого владения* (possessio noumenon), когда дело идет о внешнем *мое* и *твое*; эмпирическое владение (держание) в таком случае есть лишь владение в *явлении* (possessio phaenomenon), хотя *предмет*, которым я владею, здесь в отличие от трансцендентальной аналитики рассматривается уже не как явление, а как вещь сама по себе; ибо там задачей разума было теоретическое познание природы вещей и его пределов, здесь же дело разума в практическом определении произвола по законам *свободы* независимо от того, познается ли предмет при помощи одних лишь чувств или одним только чистым рассудком, а *право* — это

именно такое основанное на чистом практическом *разуме понятие* произвола, подчиненного законам свободы.

Именно поэтому неправильно говорить: право на тот или иной предмет; вернее будет сказать: владеть предметом в *чисто правовом отношении*, так как право — это уже интеллектуальное владение предметом, а «владеть владением» было бы выражением, лишенным смысла.

§ 6

Дедукция понятия чисто правового владения внешним предметом (possessio noumenon)

Вопрос, как возможно *внешнее мое и твое*, сводится к следующему вопросу: как возможно *чисто правовое* (умопостигаемое) *владение?* А этот вопрос сводится к третьему: как возможно априорное *синтетическое* правовое положение?

Все правовые положения суть априорные положения, так как они законы разума (dictamina rationis). Априорное правовое положение, касающееся *эмпирического владения*, есть положение *аналитическое*; в самом деле, оно высказывает лишь то, что вытекает из эмпирического владения по закону противоречия, а именно что если я держатель какой-то вещи (следовательно, связан с ней физически), то тот, кто воздействует на нее вопреки моему согласию (например, вырывает у меня из рук яблоко), затрагивает и умаляет внутреннее *мое* (мою свободу), стало быть, находится в своей максиме в прямом противоречии с аксиомой права. Положение об эмпирическом правомерном владении не выходит, следовательно, за пределы права лица в отношении самого себя.

Положение же о возможности владения какой-нибудь вещью *вне меня* после отвлечения от всех условий эмпирического владения в пространстве и времени (стало быть, предположение о возможности possessio noumenon) выходит за пределы этих ограничивающих условий; и так как оно устанавливает, что для понятия внешнего *мое* и *твое* необходимо владение и без держания, то оно *синтетическое* положение; и вот задачей

разума может стать следующее: показать, как возможно такое положение, которое выходит за пределы понятия эмпирического владения.

Таким образом, вступление во владение отдельным участком земли, например,— это акт частного произвола, но не *самоуправного*. Владелец основывается на прирожденном *общем владении* землей и на a priori соответствующей этому владению всеобщей воле к дозволенному *частному владению* на этой земле (потому что в противном случае незанятые вещи сами по себе и согласно закону превратились бы в бесхозяйные вещи) и приобретает первоначально через первое владение определенный участок земли, по праву (iure) оказывая каждому, кто мешал бы ему в частном пользовании этой землей, противодействие, хотя, как находящийся в естественном состоянии, не в силу закона (de iure), потому что в естественном состоянии еще не существует никакого публичного закона.

Если даже какой-нибудь участок земли рассматривался бы как *свободный*, т. е. вакантный для использования любым человеком, или был бы объявлен таковым, все же нельзя сказать, что он так свободен по природе и *первоначально*, до всякого правового акта (ведь и это было бы отношением к вещам, а именно к участку земли), который каждому отказывал бы во владении; так как эта незанятость участка земли означала бы запрет для каждого пользоваться им, требуется общее владение этим участком, которое невозможно без договора. А участок земли, который может быть свободным лишь на основании договора, должен действительно находиться во владении всех тех (связанных между собой) [лиц], которые запрещают друг другу пользоваться им или отстраняют друг друга от пользования им.

Эта *первоначальная* (ursprüngliche) общность земли и, стало быть, вещей, находящихся на этой земле (communio fundi originaria), представляет собой идею, имеющую объективную (практическую в правовом отношении) реальность, и совершенно отлична от *первобытной* (uranfängliche) общности земли (communio primaeva), которая

есть не более как выдумка, потому что такая общность должна была бы быть кем-то *установленной* и вытекать из договора, по которому все должны были бы отказаться от частного владения и каждый должен был бы превратить свое владение путем объединения его с владением каждого другого в совместное владение, доказательство чего должна была бы нам дать история. Но рассматривать такой способ как *первоначальное* вступление во владение и считать, что на этом может и должно быть основано отдельное владение каждого человека,— это противоречие.

От владения (possessio) следует отличить еще *нахождение на данном месте* (sedes), а от вступления во владение землей с намерением когда-нибудь приобрести ее надо отличать, кроме того, *поселение*, заселение (incolatus), которое представляет собой продолжительное частное владение местом, зависящее от присутствия субъекта на этом месте. О поселении как о втором правовом акте, который может следовать за вступлением во владение или же вообще не состояться, здесь нет речи, потому что оно было бы не первоначальным владением, а вытекающим из согласия других.

Чисто физическое владение (держание) землей есть уже право, хотя, конечно, еще без достаточных оснований, рассматривать вещь как *мое*. В отношении к другим видам владения чисто физическое владение в качестве (насколько это известно) первого владения согласуется с законом внешней свободы и в то же время содержится в первоначальном совместном владении, которое a priori содержит в себе основание возможности частного владения, стало быть, может препятствовать первому держателю земли в его пользовании ею, [т. е. может] наносить ущерб. Следовательно, первое вступление во владение имеет для себя правовое основание (titulus possessionis) — первоначально общее владение, и положение: «Благо тем, кто владеет!» (beati possidentes!), так как никто не обязан доказывать [право на] свое

владение, есть основоположение естественного права, устанавливающее, что первое вступление во владение — это правовое основание для приобретения, на которое может опираться каждый первый владелец.

В *теоретическом* априорном основоположении должно было бы быть под данное понятие (согласно критике чистого разума) подведено априорное созерцание, стало быть, должно было бы быть что-то *добавлено* к понятию о владении предметом; но в этом *практическом* основоположении дело обстоит как раз наоборот: все условия созерцания, обосновывающие эмпирическое владение, должны быть *устранены* (от них следует отвлечься), чтобы можно было *расширить* понятие владения за пределы эмпирического и сказать: каждый внешний предмет произвола, который (а также лишь поскольку я имею его) в моей власти, может быть причислен к *мое* в правовом отношении, не находясь в моем владении.

Возможность такого рода владения, стало быть дедукция понятия неэмпирического владения, основывается на правовом постулате практического разума: «Правовая обязанность — поступать по отношению к другим так, чтобы внешнее (годное для употребления) могло стать для кого-то и *своим*»; в то же время она связана с объяснением указанного понятия, которое основывает внешнее *свое* только на *нефизическом* владении. Однако возможность нефизического владения ни в коем случае не может быть сама по себе доказана или усмотрена (именно потому, что это — понятие разума, для которого не может быть дано никакое соответствующее созерцание); она непосредственное следствие из упомянутого постулата. В самом деле, если необходимо действовать согласно с указанным выше правовым основоположением, то должно быть во́зможно и умопостигаемое условие (чисто правового владения).— Не должно также казаться странным, что *теоретические* принципы внешнего *мое* и *твое* исчезают в умопостигаемом

и не представляют никакого расширенного познания; дело в том, что понятие свободы, на котором покоятся эти принципы, не допускает теоретической дедукции своей возможности и может быть выведено только из практического закона разума (из категорического императива) как из факта разума.

§ 7

Применение принципа возможности внешнего *мое* и *твое* к предметам опыта

Понятие чисто правового владения не эмпирическое (зависящее от условий пространства и времени) понятие, и тем не менее оно имеет практическую реальность, т. е. оно должно быть применимо к предметам опыта, познание которых зависит от указанных условий.— Обращаться с правовым понятием в отношении этих предметов как возможного внешнего *мое* и *твое* необходимо следующим образом: правовое понятие, заложенное исключительно в разуме, нельзя *непосредственно* применять к объектам опыта и к понятию эмпирического *владения*; оно должно быть применено прежде всего к чисто рассудочному понятию *владения* вообще так, чтобы вместо *держания* (detentio) как эмпирического представления о владении мыслилось понятие *обладание* (Haben), отвлекающееся от всяких условий пространства и времени, и чтобы только предмет мыслился как находящийся в *моей власти* (in potestate mea positum esse); ибо тогда выражение *внешнее* будет означать не нахождение чего-то *не в том месте*, где нахожусь я, и не решение моей воли и принятие в иное время, нежели время предложения, а всего лишь *отличающийся* от меня предмет. А практический разум стремится через свой правовой закон к тому, чтобы я мыслил *мое* и *твое* в применении к предметам, а также владение ими не на основе чувственных условий, а отвлекаясь от них, потому что это касается определения произвола согласно законам свободы: лишь *рассудочное понятие* может быть подведено под правовые понятия. Таким образом, я скажу: я владею одним акром земли, хотя этот акр не то место, на ко-

тором я действительно нахожусь, а совсем другое. В самом деле, речь идет здесь только об интеллектуальном отношении к предмету, поскольку я имею его *в своей власти* (независимое от условий пространства рассудочное понятие владения), и он *мой*, потому что моя воля, определяющая себя к любому пользованию этим предметом, не противоречит закону внешней свободы. Именно то, что *независимо* от владения в явлении (от держания) этим предметом моего произвола практический разум желает, чтобы владение мыслилось в соответствии с рассудочными понятиями — в соответствии не с эмпирическими понятиями, а с такими, которые могут a priori содержать условия владения,— именно это объясняет, почему такое понятие о владении (possessio noumenon) имеет силу общезначимого *законодательства*; ведь такое законодательство содержится в выражении: «Этот внешний предмет *мой*», потому что на всех остальных этим возлагается обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от пользования этим предметом.

Следовательно, способ иметь что-то находящееся вне меня *своим* есть чисто правовая связь воли субъекта с предметом — независимо от отношения к этому предмету в пространстве и времени — согласно понятию умопостигаемого владения.— Какое-нибудь место на земле не потому есть внешнее *мое*, что я занимаю его своим телом (ведь это касается лишь моей внешней *свободы*, стало быть, лишь владения самим собой, а не какой-либо вещи вне меня, и, следовательно, это лишь внутреннее право); нет, лишь когда я этим местом еще владею, хотя бы я и сошел с него и перешел на другое место, лишь тогда это относится к моему внешнему праву, и тот, кто из того, что я постоянно занимаю это место, захотел бы сделать условие принадлежности этого места мне, должен либо доказать, что вообще невозможно иметь что-то внешнее *своим* (что противоречит постулату § 2), либо же он требует, чтобы ради такой возможности я сразу находился в двух местах; а это означало бы, что я должен и быть, и не быть на каком-то месте, так что он противоречил бы сам себе.

Это может быть применено и к случаю, когда я принимаю чье-то обещание; ведь в этом случае мое имущество и владение обещанным не уничтожается тем, что тот, кто дал обещание, сначала говорит: «Эта вещь должна быть твоей», а некоторое время спустя заявляет относительно той же вещи: «Теперь я хочу, чтобы эта вещь не была твоей». Действительно, с подобного рода интеллектуальными отношениями дело обстоит так, как если бы тот, кто дал обещание, не отделяя двух своих заявлений промежутком времени, сказал в одно и то же время: «Эта вещь должна быть твоей» и «Она не должна быть твоей», что противоречило бы само себе.

То же самое можно сказать о понятии правового владения лицом, принадлежащим как бы к имуществу субъекта (его жена, ребенок, слуга), а именно что эта домашняя общность и взаимное владение состоянием всех его членов не упраздняются правомочием находиться отдельно друг от друга *пространственно*, так как то, чтó эта общность объединяет,— это *правовое* отношение, и внешнее *мое* и *твое* здесь, как и в предыдущих случаях, полностью зиждется на предположении о возможности основанного на чистом разуме владения без держания.

К критике практического в правовом отношении разума в понятии внешнего *мое* и *твое* разум, собственно, вынуждает антиномия положений о возможности такого рода владения; а именно из-за неизбежной диалектики, в которой и тезис, и антитезис одинаково притязают на значимость двух противоречащих друг другу условий, разум вынужден и в своем практическом применении (касающемся права) различать владение как явление и владение, мыслимое только рассудком.

Тезис таков: *возможно* иметь нечто внешнее *своим*, хотя я и не владею им.

Антитезис: *невозможно* иметь нечто внешнее *своим*, если я не владею им.

Разрешение: оба положения истинны: первое — в том случае, когда я под владением подразумеваю эмпирическое владение (possessio phaenomenon),

второе — когда я под этим словом подразумеваю чисто умопостигаемое владение (possessio noumenon).— Однако возможность умопостигаемого владения, стало быть возможность внешнего *мое* и *твое*, постигать нельзя, она должна следовать из постулата практического разума, причем особенно примечательно, что практический разум, не нуждаясь в созерцаниях, даже в априорном созерцании, *расширяется* благодаря одному лишь оправданному законом свободы *устранению* эмпирических условий и таким образом может устанавливать априорные синтетические правовые положения, доказательство которых в практическом отношении можно (как мы скоро покажем) вести аналитическим способом.

§ 8

Иметь что-то внешнее *своим* можно лишь в правовом состоянии при наличии власти, устанавливающей публичные законы, т. е. в гражданском состоянии

Когда я (словом или делом) заявляю: я хочу, чтобы нечто внешнее было *моим*, то я объявляю каждого другого обязанным воздерживаться от пользования предметом моего произвола; такой обязательности никто не имел бы без этого моего правового акта. В этом притязании, однако, заключается также признание того, что я с своей стороны обязан в такой же мере воздерживаться от пользования внешним *своим* каждого другого, ведь обязательность вытекает здесь из всеобщего правила внешнего правового взаимоотношения. Следовательно, я не обязан оставлять нетронутым внешнее *свое* другого, если каждый другой также не дает мне гарантии, что он в отношении *моего* будет поступать согласно тому же принципу; такая гарантия вовсе не требует какого-либо особого правового акта, а содержится уже в самом понятии внешней правовой обязанности в силу всеобщности, стало быть, в силу взаимного характера обязательности на основе всеобщего правила.— Односторонняя же воля в отношении внешнего, стало быть случайного, владения не может

служить принудительным законом для каждого, потому что это ущемило бы свободу, сообразную со всеобщими законами. Таким образом, только воля, обязывающая каждого другого, стало быть коллективно всеобщая (совместная) и обладающая властью воля, может дать каждому гарантию.— Состояние же, когда действует всеобщее внешнее (т. е. публичное) сопровождающееся властью законодательство,— это и есть гражданское состояние. Следовательно, лишь в гражданском состоянии может быть внешнее *мое* и *твое*.

Вывод: если в правовом отношении должно быть возможно иметь какой-то внешний предмет *своим*, то и субъекту должно быть разрешено *принуждать* каждого другого, с которым у него возникает спор относительно *моего* и *твоего* из-за такого предмета, вступать вместе с ним в состояние гражданского устройства.

§ 9

В естественном состоянии может тем не менее иметь место действительное, но только *предварительное* внешнее *мое* и *твое*

Естественному праву в состоянии гражданского устройства (т. е. тому праву, которое можно для такого устройства вывести из априорных принципов) не могут нанести ущерб статутарные законы гражданского устройства, и, таким образом, остается в силе правовой принцип: «Тот, кто поступает согласно максиме, по которой становится невозможным иметь предмет моего произвола *моим*, наносит мне ущерб»; в самом деле, только гражданское устройство есть правовое состояние, благодаря которому каждому *свое* лишь гарантируется, но в сущности не устанавливается и не определяется.— Всякая гарантия, следовательно, уже предполагает принадлежащее кому-то *свое* (которому дается гарантия). Стало быть, до гражданского устройства (или *независимо* от него) внешнее *мое* и *твое* должно быть допущено как возможное, и вместе с тем должно быть допущено право заставлять каждого, с кем мы можем войти в какого-либо рода общение, вступать с нами в конституционные отношения, при которых

может быть гарантировано *мое* и *твое*.— Владение, когда ожидается и подготавливается такое состояние, которое может основываться исключительно на законе общей воли и, следовательно, согласуется с *возможностью* ее,— это *предварительно правовое* владение; владение же, которое встречается в таком *действительном* состоянии, было бы *окончательным* владением.— Перед вступлением в такое состояние, к которому субъект уже готов, он с полным правом противостоит тем, кто к этому относится неблагосклонно и стремится помешать ему в его временном владении; ибо воля всех других, кроме него самого, которая намерена наложить на него обязательство отказаться от какого-то определенного владения, есть исключительно *односторонняя* воля, стало быть, она имеет столь же мало законной силы (так как такая сила свойственна лишь всеобщей воле) для отрицания, как указанный субъект для утверждения, между тем как субъект имеет то преимущество, что он содействует введению и учреждению гражданского состояния.— Одним словом, способ иметь нечто *своим* в *естественном состоянии* есть физическое владение, которое имеет для себя правовую *презумпцию* делать это владение правовым через объединение его с волей всех в публичном законодательстве и которое в ожидании признается *относительно* правовым.

Эта прерогатива права, [вытекающая] из эмпирического состояния владения по формуле: «Благо тем, кто владеет» (beati possidentes), состоит не в том, что поскольку кто-то имеет презумпцию *человека, действующего по праву*, то ему нет надобности доказывать, что он владеет чем-то правомерно (так как это действительно лишь в спорном праве), а в том, что, согласно постулату практического разума, каждому предоставляется возможность иметь внешний предмет своего произвола *своим*, стало быть, всякое держание есть состояние, правомерность которого основывается на указанном постулате через некий акт предшествующей воли; и это состояние, если только ему не противостоит более старое владение другого

тем же предметом, дает мне, следовательно, право временно, согласно закону внешней свободы, удерживать каждого, кто не хочет вступить со мной в состояние основанной на публичных законах свободы, от всяких притязаний на пользование таким предметом, с тем чтобы, согласно постулату разума, подчинить его пользованию вещь, которая в противном случае практически подверглась бы уничтожению.

ГЛАВА ВТОРАЯ

О способе приобретения чего-то внешнего

§ 10

Всеобщий принцип внешнего приобретения

Я приобретаю что-то, когда я делаю (efficio) так, чтобы что-то стало *моим*. Первоначально мое — это то внешнее, что мое и без правового акта. Приобретение же первоначально тогда, когда оно не производно от *своего* другого.

Ничто внешнее не мое первоначально, но приобретено оно может быть первоначально, т. е. не будучи производным от *своего* другого.— Состояние общности *моего* и *твоего* (communio) никогда нельзя мыслить как первоначальное: его следует добиться (через внешний правовой акт), хотя владение внешним предметом первоначально может быть лишь общим. Даже если и (проблематически) мыслить себе *первоначальную* общность владения (communio mei et tui originaria), то все же ее надо отличать от *первобытной* общности (communio primaeva), которая предполагается учрежденной в раннюю *пору* правовых отношений между людьми и в отличие от первой может основываться не на принципах, а только на истории; при этом первобытная общность владения все же должна мыслиться как приобретенная и производная (communio derivativa).

Итак, принцип внешнего приобретения гласит: то, над чем я получаю *власть* (согласно закону внешней *свободы*) и что я в состоянии использовать (согласно

постулату практического разума) как объект моего произвола, наконец, то, чего я *хочу* (в соответствии с идеей возможной объединенной *воли*), чтобы это было моим,— это мое.

Моменты (attendenda) *первоначального* приобретения, таким образом, таковы: 1. *Захват* никому не принадлежащего предмета; в противном случае это противоречило бы свободе других, сообразной со всеобщими законами. Этот *захват* есть вступление во владение предметом произвола в пространстве и времени; следовательно, владение, в которое я вступаю, есть possessio phaenomenon. 2. *Объявление* (declaratio) о владении этим предметом и об акте моего произвола, с тем чтобы всякий другой воздерживался от притязания на этот предмет. 3. *Присвоение* (appropriatio) как акт устанавливающей внешние всеобщие законы воли (в идее), которая обязывает каждого к согласию с моим произволом.— Значимость этого последнего момента приобретения, на котором зиждется заключительное положение: «Внешний предмет *мой*», т. е. что владение действительно как *чисто правовое* (possessio noumenon), основана на следующем: так как все эти акты *правовые*, стало быть проистекают из практического разума, и, следовательно, в вопросе о том, чтó находится в соответствии с правом, можно отвлечься от эмпирических условий владения, заключительное положение: «Внешний предмет мой» — правильно распространяется с чувственного владения на умопостигаемое.

Первоначальное приобретение внешнего предмета произвола называется *завладением* (occupatio) и может иметь место лишь в отношении телесных вещей (субстанций). А там, где имеет место завладение, оно нуждается в качестве условия эмпирического владения в приоритете времени в отношении всякого другого, кто хочет завладеть какой-нибудь вещью (qui prior tempore potior iure). Как первоначальное приобретение завладение есть также лишь следствие *одностороннего* произвола; ведь если бы для этого требовался двусторонний [произвол], он вытекал бы из договора двух (или большего числа) лиц, следовательно, из *своего* другого.—

Каким образом такой акт произвола может обосновать *свое* для каждого, постичь нелегко.— Между тем *первое* приобретение не становится в силу этого тотчас же *первоначальным*. В самом деле, приобретение основанного на публичном праве состояния путем объединения воли всех для всеобщего законодательства было бы таким, которому не может предшествовать никакое иное приобретение, и все же оно вытекало бы из особой воли каждого и было бы *всесторонним*; первоначальное же приобретение может проистекать лишь из односторонней воли.

Деление приобретения внешнего *мое* и *твое*

1. Если иметь в виду *материю* (объект), я приобретаю или телесную *вещь* (субстанцию), или *деятельность* другого (причинность), или же само это другое *лицо*, т. е. его состояние, поскольку я приобретаю право им распоряжаться (общение с ним).

2. Если иметь в виду *форму* (способ приобретения), это или *вещное право* (ius reale), или *личное право* (ius personale), или *вещно-личное право* (ius realiter personale) владения (хотя и не пользования) другим лицом как вещью.

3. Если иметь в виду *правовое основание* (titulus) приобретения, то это, собственно, не особый член деления прав, но все же представляет собой момент способа их осуществления: через акт либо *одностороннего*, либо *двустороннего*, либо *всестороннего* произвола, благодаря которому приобретается нечто внешнее (facto, pacto, lege).

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
О ВЕЩНОМ ПРАВЕ

§ 11
Что такое вещное право?

Обычная дефиниция *права на какую-то вещь* (ius reale, ius in re) — «это — право *по отношению к любому владельцу вещи*» — представляет собой правильную номинальную дефиницию.— Но что дает мне воз-

можность требовать внешний объект от любого держателя его и заставить его (per vindicationem) ввести меня снова во владение этой вещью? Не есть ли это внешнее правовое отношение моего произвола *непосредственное* отношение к телесной вещи? Так должен был бы представлять себе это (хотя и смутно) тот, кто считает, что его право касается непосредственно не лиц, а вещей, а именно: так как праву на одной стороне соответствует обязанность на другой, дабы внешняя вещь, хотя бы она и была утрачена первым владельцем, все же оставалась *обязанной* ему, т. е. противилась бы каждому притязающему на нее другому владельцу, потому что она имеет уже обязательство по отношению к первому владельцу,— то мое право, словно дух (Genius), сопровождающий вещь и охраняющий ее от всякого чужого посягательства, постоянно отсылает чужого владельца ко мне. Следовательно, нелепо мыслить обязательность лица по отношению к вещам и обратно, даже если бы было допустимо сделать правовое отношение наглядным при помощи такого образа и дать ему такое выражение.

Реальная дефиниция должна была бы поэтому гласить так: *право на вещь* — это право частного пользования вещью, которой я владею (первоначально или в силу установления) совместно со всеми другими. В самом деле, последнее — единственное условие, только при котором возможно, чтобы я исключал каждого другого владельца из частного пользования вещью (ius contra quemlibet huius rei possessorem), потому что без допущения такого совместного владения невозможно мыслить себе, каким образом я, который не нахожусь во владении вещью, могу быть ущемлен другими, которые находятся во владении этой вещью и пользуются ею.— Односторонним произволом я не могу обязать никого другого воздерживаться от пользования вещью, к этому у него вообще-то не было бы никакой обязательности; следовательно, я могу обязать к этому лишь объединенным произволом всех [состоящих] в совместном владении. В противном случае я должен себе мыслить право на вещь таким образом, как если бы вещь имела по отношению ко мне какое-то обяза-

тельство, и только отсюда выводить право по отношению к любому ее владельцу; но так представлять это было бы нелепо.

Под словами *вещное право* (ius reale) подразумевается, впрочем, не только право на вещь (ius in re), но и *совокупность* всех законов, касающихся вещного *мое* и *твое*.— Однако ясно, что человек, который был бы на земле совсем один, не мог бы, собственно говоря, ни иметь, ни приобрести никакую внешнюю вещь как *свое*, потому что между ним как лицом и всеми другими внешними предметами как вещами нет никакого отношения обязательности. Следовательно, в собственном и буквальном смысле нет и (прямого) права на вещь,— так только называется то право, которое принадлежит кому-то по отношению к лицу, находящемуся со всеми другими (в гражданском состоянии) в совместном владении.

§ 12
Первым приобретением вещи может быть только приобретение земли

Земля (под которой подразумевается вся почва, пригодная для заселения) в отношении всего подвижного на ней должна рассматриваться как *субстанция*, а существование всего подвижного — лишь как *присущность*, и так же как в теоретическом смысле акциденции не могут существовать вне субстанции, так и в практическом смысле все подвижное на земле не может быть *своим* кого-то, если предварительно не будет допущено, что земля находится в его правовом владении (как его *свое*).

В самом деле, предположим, что земля никому не принадлежит; тогда я могу любую движимую вещь, находящуюся на ней, переместить, дабы занимать это место самому до тех пор, пока она совсем не затеряется, причем от этого свобода любого другого, который в данный момент как раз не держатель этой вещи, не ущемляется; но все, что можно разрушить: дом, дерево и т. д. (по крайней мере в отношении материи) — подвижно, и если вещь, которую нельзя переместить, не разрушив ее формы, называют *недвижимостью*, то

под *моим* и *твоим* по отношению к вещи подразумевается не субстанция, а присущее ей, а это не есть сама вещь.

§ 13

Любой участок земли может быть первоначально приобретен, и основанием возможности такого приобретения служит первоначальная общность земли вообще

Что касается первого [положения], то оно основывается на постулате практического разума (§ 2); второе — на следующем доказательстве.

Все люди первоначально (т. е. до всякого правового акта произвола) находятся в правомерном владении землей, т. е. имеют право жить там, куда их определила природа или случай (независимо от их воли). Это владение (possessio), которое отличается от местонахождения (sedes) как от произвольного, стало быть приобретенного, *постоянного* владения, есть *совместное* владение в силу единства всех мест на поверхности земли как сферической поверхности; ведь если бы земля была бесконечной равниной, люди могли бы так рассеяться по ней, что вообще не вступали бы в общение друг с другом, и, следовательно, общение не было бы необходимым следствием их существования на земле.— Владение всех людей на земле, которое предшествует всякому их правовому акту (установлено самой природой),— это *первоначальное совместное владение* (communio possessionis originaria), понятие которого не есть эмпирическое и зависящее от условий времени понятие вроде вымышленного, но недоказуемого понятия *первобытного совместного владения* (communio primaeva), а представляет собой понятие практического разума, a priori содержащее принцип, единственно согласно которому люди могут по правовым законам пользоваться местом на земле.

§ 14

Правовой акт этого первоначального приобретения есть завладение (occupatio)

Вступление во владение (apprehensio) как начало держания телесной вещи в пространстве (possessionis physicae) согласуется с законом внешней свободы каж-

дого (следовательно, a priori) единственно при условии *приоритета* в отношении времени, т. е. как *первое* вступление во владение (prior apprehensio), которое есть акт произвола. Воля же, [направленная на то], чтобы вещь (следовательно, и определенный выделенный участок земли) была моей, т. е. присвоение (appropriatio), может быть при первоначальном приобретении только *односторонней* (voluntas unilateralis s. propria). Приобретение внешнего предмета произвола через посредство односторонней воли есть *завладение*. Таким образом, первоначально приобрести внешний предмет, стало быть и отмеренный участок земли, можно лишь завладением (occupatio).

Возможность такого рода приобретения никак нельзя ни постичь, ни обоснованно доказать: эта возможность — непосредственное следствие из постулата практического разума. Та же [односторонняя] воля может обосновать внешнее приобретение, лишь поскольку она содержится в a priori объединенной (т. е. через объединение произвола всех могущих вступить друг с другом в практические отношения) абсолютно повелевающей воле; ведь односторонняя воля (к которой относится также двусторонняя, но *отдельная* воля) не может возложить на каждого обязательство, которое само по себе случайно; для этого требуется *всесторонняя*, не случайно, но a priori, стало быть необходимо, объединенная и потому законодательствующая воля; ведь только по этому ее принципу возможно согласие свободного произвола каждого со свободой каждого, стало быть право вообще, а следовательно, и внешнее *мое* и *твое*.

§ 15

Только в гражданском устройстве можно приобрести что-то *окончательно*, в естественном же состоянии хотя и можно что-то приобрести, но лишь *предварительно*

Хотя действительность гражданского устройства субъективно случайна, тем не менее объективно, т. е. как обязанность, оно необходимо. Стало быть, в отношении его и его установления существует действитель-

ный правовой закон природы, которому подчинено любое внешнее приобретение.

Эмпирическим основанием приобретения было основанное на первоначальной общности земли физическое вступление во владение (apprehensio physica); этому эмпирическому основанию, поскольку владение, согласно правовым понятиям разума, может быть истолковано (untergelegt) лишь как владение *в явлении*, должно соответствовать основание интеллектуального вступления во владение (с отвлечением от всех эмпирических условий в пространстве и времени), устанавливающего следующее положение: «То, чем я в соответствии с законами внешней свободы овладеваю и хочу, чтобы оно было моим, становится моим».

Исходящее из разума основание приобретения может заключаться лишь в идее a priori объединенной (необходимо объединимой) воли всех, и эта идея молчаливо предполагается здесь как обязательное условие (conditio sine qua non); в самом деле, односторонняя воля не может возложить на других обязательство, которого они иначе не имели бы для себя.— Но состояние всеобщим образом действительно объединенной для законодательства воли есть гражданское состояние. Следовательно, что-то внешнее может *первоначально* быть приобретено лишь в соответствии с идеей гражданского состояния, т. е. в отношении к нему и его воздействию, но до действительности этого состояния (иначе ведь приобретение было бы производным), стало быть лишь *предварительно*.— *Окончательное* приобретение имеет место лишь в гражданском состоянии.

Тем не менее предварительное приобретение все же есть истинное приобретение, ведь, согласно постулату практического в правовом отношении разума, возможность приобретения, в каком бы состоянии люди ни сосуществовали (следовательно, и в естественном состоянии), есть принцип частного права, согласно которому каждый имеет право на то принуждение, только благодаря которому и становится возможным выйти из естественного состояния и вступить в гражданское состояние, единственно способное сделать всякое приобретение окончательным.

Возникает вопрос: как далеко может простираться правомочие вступить во владение землей? Настолько, насколько имеется возможность держать ее в своей власти, т. е. насколько тот, кто хочет ее присвоить, может ее защищать; [дело обстоит так], как если бы земля говорила: «Если вы не можете меня охранять, то вы не можете мной и распоряжаться». Сообразно с этим и следовало решить спор об *открытом* или *закрытом* море; например, никто не имеет права у берега, уже принадлежащего какому-то государству, в пределах досягаемости пушек удить рыбу, добывать янтарь и т. п.— Далее, необходима ли обработка земельного участка (его застройка, вспашка, осушение и т. п.) для его приобретения? Нет! Ведь поскольку эти формы (спецификации) суть лишь акциденции, то они не составляют объекта непосредственного владения и могут принадлежать лишь к владению субъекта, поскольку субстанция до этого признана как *свое* этого субъекта. Обработка [земли], если речь идет о первом приобретении, есть не более как внешний признак вступления во владение, который может быть заменен многими другими признаками, требующими гораздо меньших усилий.— Далее, можно ли воспрепятствовать кому-нибудь в его *акте* вступления во владение, чтобы ни один из двух не пользовался правом приоритета и чтобы участок земли в силу этого всегда оставался, как никому не принадлежащий, свободным? *Полностью* такое воспрепятствование не может иметь место, ибо другой, дабы иметь возможность это сделать, должен сам находиться на каком-нибудь соседнем участке земли, где он сам может встретить препятствие; стало быть, *абсолютное* препятствие было бы противоречием; однако воспрепятствование, *касающееся* какого-то (расположенного между двумя другими участками) участка земли с целью оставить его неиспользованным в качестве *нейтрального* участка для отделения друг от друга двух соседних, было бы вполне совместимо с правом завладения; но в таком случае этот участок на самом деле принадлежит

обоим вместе и именно потому не есть *бесхозяйный* (res nullius), что оба *используют* его для того, чтобы отделить свои участки друг от друга.— Далее, можно ли на каком-нибудь участке земли, ни одна часть которого не есть чье-либо *свое*, иметь какую-то вещь как свою? Да, точно так же, как в Монголии каждый может оставить свою поклажу или вернуть убежавшую от него лошадь в свое владение как *свое*, потому что вся земля принадлежит народу и, следовательно, пользоваться ею может каждый; но чтобы каждый пользовался какой-нибудь движимой вещью на земельном участке другого, это, правда, возможно, однако лишь по *договору*.— Наконец, такой вопрос: могут ли два соседних народа (или две семьи) препятствовать друг другу каким-то образом пользоваться землей, например охотничьи народы скотоводам или землепашцам, а эти — плантаторам и т. п. Разумеется, ведь способ, каким они вообще собираются сделать себя *оседлыми* на земле,— это дело чисто произвольное (res merae facultatis), если эти народы остаются в своих границах.

В заключение можно еще спросить: когда не природа и не случай, а только наша собственная воля делает нас соседом с каким-нибудь народом, от которого нельзя предполагать возможность гражданской связи с нами, не вправе ли мы с целью установления такой связи и приведения этих людей (дикарей) в гражданское состояние (например, американских дикарей, готтентотов, новоголландцев) в крайнем случае силой или (что ненамного лучше) путем покупки обманным образом [земли] создавать колонии и таким образом становиться собственниками их земли и, не считаясь с тем, что они первые владельцы, пользоваться своим превосходством? Тем более что сама природа (которая не терпит пустоты) как будто требует этого и что иначе обширные территории в других частях света, которые сейчас прекрасно заселены, остались бы без цивилизованного населения, возможно даже навсегда, и таким образом цель сотворения осталась бы неосуществленной? Однако сквозь эту

завесу легко проглядывает несправедливость (иезуитство), оправдывающая все средства ради благой цели; итак, этот способ приобретения земли неприемлем.

Неопределенность в отношении количества, равно как и качества, внешнего приобретения объекта делает эту задачу (единственного первоначального внешнего приобретения) самой трудной для разрешения. Но какое-то первоначальное приобретение внешнего все же должно существовать; ведь не всякое приобретение может быть производным. Поэтому нельзя отказываться от этой задачи как от неразрешимой и самой по себе невозможной. Но хотя ее решением и будет первоначальный договор, все же, если этот договор не простирается на весь человеческий род, приобретение всегда останется предварительным.

§ 16

Объяснение понятия первоначального приобретения земли

Все люди первоначально находятся в *совместном владении* землей всего земного шара (communio fundi originaria) с присущей им от природы *волей* (каждого) к пользованию этой землей (lex iusti), которая из-за естественным образом неизбежного противопоставления произвола одного произволу всех остальных уничтожила бы всякое пользование, если она не содержала бы также закон для произвола, согласно которому каждому может быть определено *отдельное владение* на общей земле (lex iuridica). Но закон, выделяющий каждому *мое* и *твое* на участке земли, может следовать, согласно аксиоме внешней свободы, только из *первоначально* и a priori объединенной воли (не имеющей условием для этого объединения какой-либо правовой акт), стало быть, лишь в гражданском состоянии (lex iustitiae distributivae), которое одно определяет, чтó есть право, чтó *основано на праве* и чтó *находится в соответствии с правом* (was recht, was rechtlich und was Rechtens ist).— Но в этом состоянии, т. е. до его установления, и все же имея его в виду, т. е. *предварительно*, поступать согласно закону внешнего приобретения — это *обязанность*

и, следовательно, также правовая *способность* воли обязывать каждого признавать действительным акт вступления во владение и присвоения, хотя бы он и был лишь односторонним; стало быть, предварительное приобретение земли со всеми его правовыми следствиями возможно.

Но для определения границ в правовом отношении возможного для себя владения такое приобретение нуждается в *благосклонности* закона (lex permissiva), и оно располагает им, так как оно предшествует правовому состоянию, и, будучи лишь предварительным, еще не окончательно; но эта благосклонность не идет дальше согласия *других* (участников) установить правовое состояние, однако при их сопротивлении вступлению в это (гражданское) состояние, и, пока оно длится, она влечет за собой все последствия правомерного приобретения, потому что такой исход основан на обязанности.

§ 17

Дедукция понятия первоначального приобретения

Мы нашли *основание* приобретения в первоначальной общности земли, стало быть, в пространственных условиях внешнего владения, а *способ приобретения* — в эмпирических условиях вступления во владение (apprehensio), связанных с волей [к тому, чтобы] иметь внешний предмет своим. Теперь следует еще само *приобретение*, т. е. внешнее *мое* и *твое*, вытекающее из обоих данных моментов, а именно умопостигаемое владение (possessio noumenon) предметом, вывести в соответствии с тем, что содержится в его понятии, из принципов чистого практического в правовом отношении разума.

Правовое понятие внешнего мое и *твое*, поскольку это *мое* и *твое* есть *субстанция*, может, что касается слов *вне меня*, означать только то *место*, где я нахожусь; ведь это — понятие разума; так как под него может быть подведено только чистое рассудочное понятие, то оно может означать лишь что-то *отличное* от меня, и не понятие эмпирического владения (как бы продолжающегося захвата), а лишь понятие *иметь в моей власти*

(связь этого со мной как субъективное условие возможности пользования) внешний предмет, которое представляет собой чистое рассудочное понятие. А исключение или отвлечение (абстрагирование) от этих чувственных условий владения как отношения лица к *предметам*, не имеющим никакой обязательности, есть не что иное, как отношение лица к [другим] *лицам*, [выражающееся] в наложении на все эти [лица] *обязанностей* относительно пользования вещами через посредство воли первого лица, поскольку эта воля сообразна с аксиомой внешней свободы, с *постулатом* способности и всеобщим *законодательством* воли, a priori мыслимой в качестве объединенной, что представляет собой, следовательно, *умопостигаемое владение* этими вещами, т. е. владение чисто правовое, хотя предмет (вещь, которой я владею) и есть чувственно воспринимаемый объект.

Что первая обработка, проведение границ или вообще *оформление* какого-нибудь участка земли не дают никакого основания для его приобретения, т. е. что владение акциденцией не дает никакого основания для правового владения субстанцией, а, скорее, наоборот, *мое* и *твое* по правилу (accessorium sequitur suum principale) должно выводиться из собственности на субстанцию, а также что тот, кто прилагает старание к обработке земельного участка, который до того ему не принадлежал, теряет свои усилия и труд, затраченный на эту землю, — все это само по себе столь ясно, что известное старое и широко еще распространенное мнение вряд ли можно объяснить какой-либо иной причиной, кроме скрыто существующего заблуждения персонифицировать вещи и — как если бы кто-нибудь мог через приложенный к ним труд обязывать их служить только ему — мыслить себе право *непосредственно* по отношению к ним; ведь по всей видимости, не очень легко ускользнуть от естественного вопроса (о котором мы уже упоминали выше): «Как возможно право на вещь?» Ведь право по отношению к каждому владельцу вещи означает лишь правомочие отдельного произвола пользоваться объектом,

поскольку этот произвол может мыслиться как содержащийся в синтетически всеобщей воле и согласующийся с законом этой воли.

Что касается тел, находящихся на участке земли, который уже мой участок, то они, если они не вещи кого-то другого, принадлежат *мне*, при этом я не нуждаюсь для этой цели в особом правовом акте (не facto, а lege) именно потому, что их можно рассматривать как акциденции, присущие субстанции (iure rei meae), к чему относится и все связанное с моей вещью таким образом, что никто другой не может ее отделить от *моего*, не изменяя само это *мое* (например, золочение, смешение принадлежащего мне вещества с другими материями, нанос или изменения русла соседней реки и связанное с этим расширение моего участка и т. д.). Исходя из тех же самых основоположений следует решать, можно ли расширить производительный участок дальше чем на сушу, а именно на полосу морского дна (право ловить рыбу у моих берегов или добывать янтарь и т. п.). На том расстоянии, на котором я имею физическую (mechanisches) способность из своего *местопребывания* защищать свой участок от посягательств других (например, на расстоянии пушечного выстрела), участок принадлежит к моему *владению*, и море в этих пределах закрыто (mare clausum). Но так как в далеком море *местопребывание* невозможно, то и владение не может простираться так далеко и открытое море свободно (mare liberum) Если *на берег выброшены* люди или принадлежащие им вещи, то владельцы прибрежного участка не имеют на это как на нечто непреднамеренное права приобретения, ведь это [для них] не ущерб (и вообще не действие [Faktum]), и вещь, попавшую на участок земли, кому-то принадлежащий, нельзя рассматривать как res nullius. Река, напротив, насколько простирается владение ее берегами, может, точно так же как любой участок суши. быть первоначально приобретена (при указанных выше ограничениях) тем [лицом], во владении которого находятся оба берега.

* * *

Внешний предмет, который по своей субстанции есть чье-то *свое*, представляет собой *собственность* (dominium) того, кому неотъемлемо принадлежат все права на эту вещь (как акциденции присущи субстанции), которой собственник (dominus) может распоряжаться по своему усмотрению (ius disponendi de re sua). Но отсюда само собой следует, что таким предметом может быть только телесная вещь (по отношению к которой нет никакой обязательности), а потому человек может быть только своим собственным господином (sui iuris), но не собственником *самого себя* (sui dominus может распоряжаться собой по своему усмотрению), не говоря уже о том, чтобы быть собственником других людей, ибо он ответствен за человечество в своем лице; правда, этому пункту, относящемуся к праву человечества, а не человека, здесь ненадлежащее место; мы упомянули его мимоходом для лучшего понимания сказанного здесь.— Далее, могут существовать два полновластных (volle) владельца одной и той же вещи без совместного *мое* и *твое* лишь как совместные владельцы того, чтó только *одному* из них принадлежит как его *свое*; [это бывает в том случае], когда из двух так называемых совладельцев (condomini) на долю одного приходится полное владение без пользования, на долю же другого — всякое пользование вместе с владением и, таким образом, первый (dominus directus) ограничивает второго (dominus utilis) лишь условием постоянного исполнения [какой-то работы], не лимитируя при этом его пользование.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О ЛИЧНОМ ПРАВЕ

§ 18

Владение произволом другого как способность по законам свободы определять этот произвол моим произволом к тому или иному действию (внешнее *мое* и *твое* в отношении причинности другого) — это *некое* право

(каковых прав я могу иметь много по отношению к одному и тому же лицу или к другим лицам); совокупность же (система) законов, на основании которых я могу находиться в этом владении,— это само личное право, которое бывает только одно.

Приобретение личного права никогда не может быть первоначальным и самовольным (ведь таковое не соответствовало бы принципу согласия свободы моего произвола со свободой каждого и потому было бы неправым). Точно так же я не могу [ничего] приобретать *нарушающим право* действием другого (facto iniusto alterius); в самом деле, если бы это случилось со мной и я мог бы с полным правом потребовать от другого удовлетворения, то этим только сохранилось бы в целости *мое*, но я не приобрел бы ничего сверх того, чем я владел раньше.

Следовательно, приобретение действием другого [лица], которого я определяю к этому действию на основании правовых законов, всегда производно от *своего* этого другого, и такое произведение как правовой акт не может быть совершено этим другим как *негативный* акт, а именно как акт *оставления своего* или *отказа* от него (per derelictionem aut renunciationem), ведь таким путем *свое* того или другого [лица] только ликвидируется, а не приобретается; [указанное приобретение] может произойти лишь путем *передачи права* (translatio), которая возможна только через общую волю, посредством которой предмет постоянно поступает в распоряжение одного или другого; тогда кто-то один отказывается от участия в этой общности и объект, таким образом, будучи принят им (стало быть, через положительный акт произвола), становится *своим*.— Передача права на свою *собственность* другому лицу есть *отчуждение* (Veräusserung). Акт объединенного произвола двух лиц, посредством которого вообще *свое* одного переходит к другому, есть *договор*.

§ 19

Каждый договор заключает в себе два *подготовительных* и два *конституирующих* правовых акта произвола, первые два акта (акты *ведения* переговоров) — это *предложение* (oblatio) и его *одобрение* (approbatio); два дру-

гих акта (а именно акты *заключения договора*) — *обещание* (promissum) и [его] *принятие* (acceptatio).— В самом деле, предложение не может быть названо обещанием, раньше чем я предварительно решу, что предложенное (oblatum) есть нечто могущее быть *приятным* лицу, которому дается обещание, а это указывается первыми двумя заявлениями, но одними лишь этими заявлениями еще ничего не приобретается.

Но ни через отдельную волю обещающего, ни через отдельную волю получающего обещание *свое* одного не переходит к другому; это происходит только через *объединенную волю* обоих, стало быть, поскольку воля обоих объявляется *одновременно*. Но посредством эмпирических актов заявления, которые необходимо должны *следовать* во времени один за другим и никогда не бывают одновременными, это невозможно. В самом деле, когда я уже дал обещание, а другой хочет его принять, я могу в течение промежуточного времени (каким бы коротким оно ни было) передумать, так как до принятия [обещания] я еще свободен; с другой стороны, тот, кто принимает [обещание], так же может не считать себя связанным своим следующим за обещанием встречным заявлением.— Внешние формальности (solemnia) при заключении договора (ударяют по рукам или один из двух [договаривающихся] разламывает соломинку (stipula), за которую оба держатся) и всевозможные подтверждения своего предыдущего заявления доказывают, скорее, затруднение договаривающихся сторон в том, как и каким способом представить [свои] всегда лишь следующие одно за другим заявления существующими *одновременно* в одном и том же мгновении; но это им не удается, потому что эти акты всегда следуют во времени один за другим, причем если один из этих актов совершается, то другой либо *еще не* совершен, либо *уже не* совершается.

Лишь трансцендентальная дедукция понятия приобретения через договор может разрешить все эти затруднения. Во внешних *правовых* взаимоотношениях мое вступление во владение произволом другого (и наоборот) мыслится как основание, определяющее его к действию, сначала, правда, эмпирически, через заявле-

ние и встречное заявление произвола каждого из обоих во времени как чувственного условия захвата, причем оба правовых акта всегда следуют лишь один за другим; так как эти взаимоотношения (как отношения правовые) чисто интеллектуальны, то через волю как законодательствующую способность разума указанное владение как умопостигаемое (possessio noumenon) представляется согласно понятиям свободы при отвлечении от упомянутых эмпирических условий как *мое* и *твое*; при этом оба акта — обещания и [его] принятие представляются не как следующие один за другим, а (словно pactum re initúm) проистекающими из одной *совместной* воли, что выражено словом *одновременно*, а предмет (promissum) представляется приобретенным через исключение эмпирических условий согласно закону чистого практического разума.

Что такая дедукция понятия приобретения через договор есть истинная и единственно возможная, в достаточной мере подтверждается большими и тем не менее всегда тщетными стараниями исследователей в области права (например, Моисея Мендельсона в его «Иерусалиме») доказать упомянутую выше возможность.— Вопрос ставился так: *почему* я *должен* сдержать свое обещание? В самом деле, *что я должен его сдержать*, это ясно каждому само собой. Но совершенно невозможно вести какое-то еще доказательство этого категорического императива; точно так же как для геометра невозможно при помощи умозаключений доказать, что я, для того чтобы воспроизвести треугольник, должен взять три линии (аналитическое положение), сумма двух из которых должна, однако, быть больше, чем третья (синтетическое положение, но оба априорные). Это — постулат чистого (отвлекающегося от всех чувственных условий пространства и времени, что касается правового понятия) разума, и учение о возможности отвлечения от указанных условий, не устраняя этим обладания им, само есть дедукция понятия приобретения через договор, так же как в предыдущем разделе такой дедукцией было учение о приобретении путем завладения внешней вещью.

§ 20

Но что же это такое то внешнее, что я приобретаю на основе договора? Так как это только причинность произвола другого [лица] в отношении обещанного мне исполнения, то я приобретаю этим непосредственно не внешнюю вещь, а действие указанного лица, и таким образом я получаю над этой вещью власть, дабы сделать ее своей.— Итак, на основе договора я приобретаю обещание другого [лица] (а не обещанное), и все же к моему внешнему достоянию кое-что добавляется; я стал *более состоятельным* (locupletior) благодаря приобретению активного обязательства, касающегося свободы и состояния другого [лица].— Но это мое *право* исключительно *личное*, т. е. оно относится к *определенному* физическому лицу, и именно право воздействовать на его причинность (на его произвол) [с тем, чтобы он] что-то для меня исполнил, а не *вещное право* по отношению к тому *моральному лицу*, которое представляет собой не что иное, как идею a priori *объединенного произвола всех*, и через которое лишь один я могу приобрести *право по отношению к каждому владельцу* этого произвола, а в этом состоит *всякое право на вещь*.

Передача *моего* на основе договора происходит по закону непрерывности (lex continui); это значит, что владение предметом в течение этого акта не прерывается ни на одно мгновение, ведь в противном случае я бы в таком состоянии приобретал предмет как нечто не имеющее владельца (res vacua), стало быть первоначально, а это противоречит понятию договора.— Эта непрерывность, однако, такова, что не отдельная воля одного из двух (promittentis et acceptantis), а их объединенная воля передает *мое* другому; следовательно, дело обстоит не так, что обещающий сначала оставляет (derelinquit) свое владение в пользу другого или отказывается (renunciat) от своего права, а другой тотчас же в него вступает, или наоборот. Передача права, таким образом,— это акт, при котором предмет какое-то мгновение принадлежит обоим вместе, так же как в параболической траектории брошен-

ного камня камень в высшей точке траектории может одно мгновение рассматриваться как движущийся вверх и падающий в одно и то же время и только в этот момент переходит от восходящего движения к падению.

§ 21

Вещь приобретается по договору не путем *принятия* (acceptatio) обещания, а через *передачу* (traditio) обещанного. Ведь всякое обещание имеет в виду исполнение, и, когда обещанное есть вещь, она может быть оплачена [12] не иначе как через акт, которым дающий обещание вводит принимающего обещание во владение ею, т. е. через передачу. До нее и до получения исполнение еще не совершено, вещь еще не перешла от одного к другому, следовательно, она еще не приобретена этим другим, стало быть, и право, основанное на договоре, есть лишь личное право и только через передачу становится *вещным*.

Договор, за которым непосредственно следует передача (pactum re initum), исключает какое бы то ни было промежуточное время между его заключением и исполнением и не требует никакого особого ожидаемого еще акта, по которому *свое* одного передается другому. Но если между заключением договора и его исполнением предоставляется еще (определенное или неопределенное) время для передачи, то возникает вопрос: стала ли эта вещь еще до этого времени по договору *своим* получающего и есть ли его право право на вещь, или же требуется еще особый договор, единственно который касается передачи, стало быть, право, вытекающее из простого принятия, есть лишь личное право и только через передачу становится правом на вещь? — Что в действительности верно второе, явствует из следующего:

Когда я заключаю договор относительно какой-нибудь вещи, например лошади, которую я хочу приобрести, и сразу ставлю эту лошадь в свою

конюшню или каким-то другим образом получаю ее в свое физическое владение, то лошадь эта моя (vi pacti re initi) и право мое есть право на вещь; но если я оставляю эту лошадь в руках торговца, не договорившись с ним особо о том, в чьем физическом владении (держании) должна находиться эта вещь до моего вступления во владение (apprehensio), стало быть до обмена владением, то эта лошадь еще не моя и право, приобретаемое мной, есть лишь право по отношению к определенному лицу, а именно к торговцу, на то, чтобы *быть введенным им во владение* (poscendi traditionem), как субъективное условие возможности любого пользования ею, т. е. мое право есть лишь личное право требовать от него *исполнения* обещания (praestatio) ввести меня во владение вещью. Если же договор *одновременно* не содержит в себе передачи (в качестве pactum re initum), стало быть, между заключением договора и вступлением во владение приобретенным проходит какое-то время, то в это время я могу добиться владения только благодаря тому, что совершаю особый правовой акт, а именно *акт владения* (actum possessorium), который представляет собой особый договор, а именно я говорю: «Я пошлю за вещью (лошадью)», на что торговец дает согласие. Действительно, то, что торговец на свой риск возьмет какую-то вещь на хранение, дабы ею пользовался другой,— это вовсе не разумеется само собой; для этого нужен еще особый договор, по которому тот, кто продает свою вещь (Veräusserer), остается еще в течение определенного времени ее собственником (и должен отвечать за все опасности, которым эта вещь может подвергнуться); но торговец может рассматривать эту вещь как предоставленную ему покупателем, если тот медлит и после указанного срока. Следовательно, до этого акта владения все приобретенное по договору — это лишь личное право, и принимающий обещание может приобрести внешнюю вещь только путем передачи.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
О ВЕЩНО-ЛИЧНОМ ПРАВЕ

§ 22

Это право представляет собой право владения внешним предметом *как вещью* и пользования им *как лицом*.— *Мое* и *твое*, согласно этому праву, есть *домашнее мое* и *твое* и отношения в этом состоянии — это отношения общности свободных существ, которые благодаря взаимному влиянию (лица одного на другого) согласно закону внешней свободы *(причинности)* составляют сообщество членов чего-то целого (лиц, находящихся в *общности*), называемое *домашним бытом*.— Способ приобретения этого состояния и [нахождение] в этом состоянии имеют место не путем самовольного действия (facto) и не просто через договор (pacto), а на основе закона (lege), который, поскольку он не есть право на вещь и не одно лишь право по отношению к тому или другому лицу, а есть одновременно и владение этим лицом, должен быть правом, выходящим за пределы всякого права на вещи и лица, а именно правом человечества в нашем собственном лице, имеющим своим следствием естественный дозволяющий закон, благосклонностью которого становится возможным для нас такого рода приобретение.

§ 23

Приобретение на основе такого закона бывает в отношении предмета трояким: *мужчина* приобретает *женщину*, *чета* приобретает *детей*, а *семья* — *прислугу*.— Все эти предметы приобретения неотчуждаемы, и право их владельца есть *самое личное* право.

Права домашнего сообщества
рубрика первая

Брачное право

§ 24

Половое общение (commercium sexuale) — это взаимное использование одним человеком половых органов и половой способности другого (usus membrorum et facul-

tatum sexualium alterius), *естественное* (благодаря которому создается существо, им подобное) или *противоестественное*, которое есть общение или с лицом того же пола, или с животным, принадлежащим к иному роду, а не к человеческому; от этих нарушений закона, противоестественных пороков (crimina carnis contra naturam), название которых иногда не произносится, никакими ограничениями и исключениями нельзя избавиться как от ущерба, наносимого человечеству в нашем собственном лице.

Естественное половое общение — это общение либо по чисто животной *природе* (vaga libido, venus volgivaga, fornicatio), либо по *закону*. Половое общение по закону есть *брак* (matrimonium), т. е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга.— Цель рождения и воспитания детей хотя бы и была целью природы, для [осуществления] которой природа вкоренила взаимное влечение полов, но для правомерности этой связи вовсе не требуется, чтобы человек, вступающий в брак, ставил перед собой эту цель; в противном случае брак расторгался бы сам собой, после того как прекращалось бы деторождение.

Собственно, даже если предположить, что имеется желание использовать половые свойства друг друга, брачный договор не произвольный, а необходимый договор по закону человечества; это означает, что, если мужчина и женщина хотят наслаждаться половыми свойствами друг друга, они необходимо *должны* вступить в брак,— это необходимо по правовым законам чистого разума.

§ 25

В самом деле, естественное использование [представителем] одного пола половых органов другого пола — это *наслаждение*, во имя которого одна сторона отдается другой. В этом акте человек сам обращает себя в вещь, что противоречит праву человечества по отношению к собственному лицу. Возможно же это лишь при одном условии: в то время как одно лицо приобретает, *словно вещь*, другое, это другое лицо в свою очередь

приобретает первое; ведь только так оно снова обретает себя и восстанавливает свою личность. Но приобретение какой-нибудь части человеческого тела есть в то же время приобретение всего человека как лица, ибо лицо есть абсолютное единство; следовательно, отдача себя [представителем] одного пола другому и использование (Annehmung) друг друга ради наслаждения не только допустимы при вступлении в брак, но и возможны *единственно* при этом условии. А что это *личное* право в то же время есть *вещное* право, основывается на том, что, когда один из супругов ушел от другого или отдался во владение третьего, другой вправе в любое время и беспрекословно вернуть его, словно вещь, в свое распоряжение.

§ 26

По этим же причинам отношение между вступающими в брак — это отношение *равенства* владения и как лицами, взаимно обладающими друг другом (речь, следовательно, идет только о *моногамии*, так как при полигамии лицо, отдающее себя другому, получает лишь часть того, кому оно предоставляет себя целиком, и, стало быть, превращает себя просто в вещь), и как имуществом, причем они правомочны — правда, лишь по особому договору — отказаться от пользования какой-либо частью его.

Что внебрачное сожительство, так же как наем какого-нибудь лица для однократного наслаждения (pactum fornicationis), не дает законного основания для постоянно действующего контракта, следует из вышеизложенных соображений. В самом деле, что касается договора о найме для однократного наслаждения, то каждый признает, что лицо, заключившее его, не может быть на правовом основании принуждено к выполнению своего обещания, если оно раскаялось в этом; так рушится и первый договор — о внебрачном сожительстве (как pactum turpe), потому что это было бы контрактом о *найме* (locatio-conductio), причем [о найме] части тела для пользования другим лицом; следовательно, ввиду неразрывного единства частей тела любого

лица лицо отдало бы себя в качестве вещи на произвол другого; поэтому каждая сторона может расторгнуть заключенный договор, как только ей это вздумается, причем другая сторона не может с полным основанием жаловаться на ущемление своего права.— То же относится к морганатическому браку, когда разница в положении обеих сторон используется для большей власти одной стороны над другой; в самом деле, по естественному праву такой брак ничем в действительности не отличается от внебрачного сожительства и не есть истинный брак.— Если поэтому возникает вопрос, не противоречит ли равенству вступающих в брак, как таковых, то, что́ закон говорит об отношении мужа к жене: «Он должен быть господином (он приказывает, она повинуется)», то следует заметить, что это нельзя рассматривать как противоречащее естественному равенству человеческой пары, если в основе этого господства лежит лишь естественное превосходство способности мужчины над способностью женщины в содействии общим интересам домашнего быта и покоящееся на этом право приказывать; само это право может быть выведено из долга единства и из равенства *цели*.

§ 27

Брачный договор *исполняется посредством супружеского сожительства* (copula carnalis). Договор двух лиц обоего пола, когда заключается тайное соглашение относительно воздержания от плотской близости или одна либо обе стороны знают о своей неспособности к половой жизни, представляет собой *фиктивный договор*, на котором не может быть основан брак; такой договор может быть расторгнут любой из сторон по своему усмотрению. Но если неспособность наступает после [вступления в брак], то брачное право не может терпеть ущерб из-за этого непредвиденного случая.

Приобретение супруги или супруга происходит, следовательно, не facto (путем сожительства) без предшествующего договора и не pacto (по одному лишь

брачному договору без последующего сожительства), а исключительно lege, т. е. как правовое следствие из обязательства вступить в половую связь не иначе как посредством взаимного *владения* лицами, которое осуществляется лишь через такое же взаимное пользование их половыми свойствами.

Права домашнего сообщества
рубрика вторая

Родительское право

§ 28

Подобно тому как из долга человека перед самим собой, т. е. перед человечеством в своем собственном лице, произошло право (ius personale) мужчин и женщин приобретать друг друга в качестве лиц *вещным способом* через брак, так и из *рождения* в результате этого общения вытекает долг содержать потомство и заботиться о нем; это значит, что дети как лица имеют на этом основании также первоначально прирожденное (а не унаследованное) право на обеспечение со стороны родителей до того момента, когда они будут в состоянии сами себя содержать; это право основано непосредственно на законе (lege), т. е. для этого не требуется особый правовой акт.

В самом деле, так как потомок — это *лицо* и так как невозможно составить себе понятие о порождении посредством физического акта (Operation) существа, наделенного свободой *, то с *практической точки зрения*

* Даже о том, как это [вообще] возможно, что *бог сотворил* свободные существа; ведь тогда, как нам представляется, все будущие поступки этих существ, будучи предопределены этим первым актом, были бы включены в цепь естественной необходимости, следовательно, не были бы свободными. А что эти существа (мы, люди) все же свободны, показывает категорический императив в морально практическом смысле, как через повеление разума, причем разум не в состоянии объяснить возможность такого отношения причин к следствию в теоретическом смысле, потому что оба они сверхчувственны.— Единственное, чего можно было бы требовать от разума,— это чтобы он доказал, что в понятии о *сотворении свободных существ* не содержится противоречия; а это вполне возможно, если показать, что это противоречие

вполне правильная, а также необходимая идея рассматривать совокупление как такой акт, при помощи которого мы порождаем и производим на свет и некое лицо самовольно, без его согласия; за это действие на родителей возлагается обязанность сделать так, насколько это в их силах, чтобы это лицо было довольно своим состоянием.— Они не могут уничтожить своего ребенка, словно *изделие* (ведь изделие не может быть существом, наделенным свободой) и как свою собственность, или предоставить его на волю случая, так как не просто обитателя мира, а гражданина мира привели они в его лице в состояние, которое и с точки зрения правовых понятий не может им быть безразличным.

§ 29

Из этого долга необходимо вытекает и право родителей для *поддержания* и формирования ребенка, до тех пор пока он не будет в состоянии владеть своими членами, равно как и пользоваться своим рассудком, воспитывать его, а не только предоставлять ему питание и уход и формировать его как в *прагматическом* отношении, дабы он мог в будущем содержать и кормить себя, так и *морально*, ибо в противном случае вина за нерадение о детях падает на родителей; все это до того времени, когда родители отпускают из-под своей власти детей (emancipatio), отказываясь от своего родительского права приказывать, равно как и от всякого притязания на возмещение расходов за прежний их уход

имеет место лишь тогда, когда вместе с категорией причинности на отношение сверхчувственного переносится также *условие времени* (что и действительно должно было быть, если бы понятие причинности получило в теоретическом отношении объективную реальность), которого нельзя избежать в отношении к чувственно воспринимаемым объектам (это означает, что основание действия предшествует ему); это противоречие, однако, исчезает, когда в морально практическом, стало быть нечувственном, отношении применяется чистая категория (без подведенной под нее схемы) в понятии сотворения.

Это исследование, ведущее к первым началам трансцендентальной философии в метафизике нравственности, философ права не сочтет ненужным умствованием, теряющимся во мраке бесполезности, если примет в соображение трудность требующей решения задачи, а также необходимость удовлетворить правовым принципам.

и заботу: за это и по завершении воспитания они могут указывать детям их обязанности (по отношению к родителям) лишь как чисто нравственный долг, а именно как благодарность.

Из того, что родители — личности, следует также, что, хотя детей никогда нельзя рассматривать как собственность родителей, они все же принадлежат к их *мое* и *твое* (потому что подобно вещам они находятся во *владении* родителей и могут быть против их собственной воли возвращены из владения любого другого [лица] во владение родителей) и что право родителей не чисто вещное право и, стало быть, не отчуждаемо (ius personalissimum), однако оно и не чисто личное право, а представляет собой *вещно*-личное право.

Здесь бросается, таким образом, в глаза, что в учении о праве к рубрике о вещном и личном праве должна быть еще добавлена рубрика о *вещно-личном* праве, и, следовательно, прежнее деление прав было неполным, ибо, когда речь идет о праве родителей в отношении детей как части их домоустройства, родители могут не только ссылаться на обязанность детей вернуться, если они убежали из дому, но вправе также завладеть ими, как вещами (как сбежавшими домашними животными), и их поймать.

Права домашнего сообщества
рубрика третья

Право хозяина дома

§ 30

Дети в доме, составляющие вместе с родителями *семью*, выходят из-под опеки после достижения *совершеннолетия* (maiorennes) без какого бы то ни было договора о прекращении их прежней зависимости, просто благодаря тому, что приобретают способность содержать себя (это наступает отчасти как естественное совершеннолетие в соответствии с обычным порядком вещей, отчасти в соответствии с их особыми природными данными), т. е. они становятся сами себе господами (sui iuris) и приобретают это право без особого правового акта, стало

быть, просто по закону (lege): они ничего не должны родителям за свое воспитание, так же как и родители освобождаются от своей обязанности по отношению к детям; тем самым те и другие получают или вновь обретают свою естественную свободу; домашнее же сообщество, которое было необходимым согласно закону, теперь прекращает свое существование.

Обе стороны могут на самом деле сохранять тот же домашний быт, но в иной форме обязательства, а именно как связь хозяина дома с прислугой (домашними слугами или служанками), стало быть, могут сохранять то же самое домашнее сообщество — но теперь уже как *сообщество во главе с хозяином дома* (societas herilis) — по договору, согласно которому хозяин основывает вместе с совершеннолетними детьми или, если в семье нет детей, с другими свободными лицами (домашними) домашнее сообщество, которое представляло бы собой сообщество неравных (состоящее из *лица повелевающего*, т. е. господина, и *лиц повинующихся*, т. е. слуг, imperantis et subiecti domestici).

Прислуга принадлежит к *своему* хозяина дома, причем, что касается формы (*способа владения*), как бы по некоторому вещному праву; в самом деле, хозяин дома может, если слуга сбежит, вернуть его в свое распоряжение [актом] одностороннего произвола; что же касается материи, т. е. *использования* им своих домашних, то он ни в коем случае не может вести себя по отношению к ним как собственник (dominus servi): ведь слуга поступает в его распоряжение только по договору, а договор, по которому одна сторона полностью отказывается от своей свободы в пользу другой стороны и, стало быть, перестает быть лицом, а следовательно, и не имеет никакой обязанности придерживаться договора, а признает лишь силу,— такой договор сам себе противоречит, т. е. недействителен. (О праве собственности по отношению к тому, кто лишил себя своей личности в результате [совершенного] преступления, здесь нет речи.)

Итак, этот договор хозяина дома с прислугой не может быть таким, чтобы *использование* (Gebrauch) слуги стало его *истощением* (Verbrauch), и решения по этому поводу принадлежат не только хозяину дома, но и слу-

гам (которые, следовательно, не могут быть крепостными); таким образом, этот договор может быть заключен не пожизненно, а самое большее на неопределенное время, в продолжение которого одна сторона может отказаться от обязательства по отношению к другой. Но дети (даже дети того, кто из-за своего преступления стал рабом) всегда свободны. Ведь каждый человек рожден свободным, потому что он еще не совершил никакого преступления, а расходы на его воспитание до его совершеннолетия не могут быть ему зачтены как долг, который он обязан погасить. В самом деле, раб, если бы он мог, также должен был бы воспитывать своих детей, не ставя им в счет расходы на воспитание; следовательно, поскольку раб не в состоянии это сделать, владелец его берет на себя эту его обязанность.

* *
*

Итак, отсюда, как и из двух предыдущих рубрик, ясно, что существует вещно-личное право (хозяев над слугами), потому что можно вернуть себе слуг и истребовать их как *свое* у любого владельца еще до того, как будут исследованы основания, которые могли их к этому побудить, и их право.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ ДЕЛЕНИЕ ВСЕХ ПРАВ, ПРИОБРЕТАЕМЫХ ПО ДОГОВОРАМ

§ 31

От метафизического учения о праве можно требовать, чтобы оно a priori полностью и определенно перечислило члены деления (divisio logica) и таким образом построило бы истинную *систему*; всякое же *эмпирическое деление только фрагментарно* (partitio) и оставляет нерешенным вопрос, имеются ли еще другие члены деления, требующиеся для полноты всей сферы разделенного понятия.— Деление по априорному принципу (в противоположность эмпирическому делению) можно назвать *догматическим*.

Любой договор сам по себе, т. е. если рассматривать его *объективно*, состоит из двух правовых актов: из

обещания и принятия его; приобретение через принятие (если это не pactum re initum, требующий передачи) есть не *часть* договора, а необходимое в правовом отношении *следствие* его.— С *субъективной* же точки зрения, т. е. как ответ на вопрос, действительно ли *последует* (станет *физическим* следствием) это необходимое согласно разуму следствие (каковым *должно было бы быть приобретение*), принятие обещания не дает мне еще никакой *уверенности*. Следовательно, принятие обещания как внешне принадлежащее к модальности договора, а именно к *несомненности* приобретения на основе его, есть то дополнение, которым исчерпываются все средства для достижения цели договора, а именно приобретения. Для этого требуются три лица: *дающий обещание*, *акцептант* и *поручитель*; при помощи поручителя и его особого договора с дающим обещание акцептант не выигрывает ничего в отношении объекта, однако обретает средство принуждения, способствующее получению им *своего*.

Согласно этим основоположениям логического (рационального) деления, имеется, собственно, только три простых и *чистых* вида договора; смешанных же и *эмпирических* видов договора, добавляющих к принципам *моего* и *твоего* на основе законов одного лишь разума еще статутарные и обычные [принципы],— бесчисленное множество; но они находятся за пределами метафизического учения о праве, а ведь только об этом учении и должна здесь идти речь.

Итак, все договоры имеют своей целью либо (A) *одностороннее* приобретение (благотворительный договор), либо (B) *взаимное* приобретение (обременительный договор), либо же не приобретение, а лишь (C) *гарантию своего* (такой договор может быть, с одной стороны, благотворительным, с другой — также и обременительным).

A. *Благотворительный* договор (pactum gratuitum) — это
   a) *хранение* вверенного имущества (depositum);
   b) *предоставление* вещи *на время* (commodatum);
   c) *дарение* (donatio).

B. *Обременительный* договор:

I. *Договор об отчуждении* (permutatio late sic dicta):

a) *мена* (permutatio stricta sic dicta) — товар на товар;

b) *купля-продажа* (emptio, venditio) — товар за деньги;

c) *заем* (mutuum) — отчуждение вещи при условии, что она будет возвращена вещью того же рода (например, зерно за зерно, деньги за деньги);

II. *Договор о найме* (locatio conductio):

α) *предоставление моей вещи* внаем другому лицу для пользования ею (locatio rei); если только возможно, чтобы эта вещь была возмещена in specie, оно, как обременительный договор, может быть связано *с уплатой процентов* (pactum usurarium);

β) *договор о найме рабочей силы* (locatio operae), т. е. согласие на использование моих сил другим за определенную плату (merces); работник по этому договору есть наемный слуга (mercennarius);

γ) *договор о возложении полномочий* (mandatum) — ведение дел вместо другого лица и *от* его *имени*; если дела ведутся лишь вместо кого-нибудь, но не от его имени (от имени замещаемого лица), то это — *ведение дел без поручения* (gestio negotii); если же ведение дел осуществляется от имени другого, то это называется *мандатом*, который в данном случае, как договор о найме, представляет собой обременительный договор (mandatum onerosum).

C. *Обеспечивающий* договор (cautio):

a) *отдача* и *принятие в залог* (pignus);

b) *поручительство* за обещание другого (fideiussio);

c) *личная порука* (praestatio obsidis).

В этой таблице всех видов передачи другому права (translatio) на *свое* содержатся понятия об объектах или орудиях этой передачи, которые кажутся совершенно эмпирическими, и по самой их *возможности* им, собственно, нет места в *метафизическом* учении о праве, в котором деления должны производиться по априорным принципам, стало быть, необходимо отвлекаться от материи обмена (которая могла бы быть обыч-

ной) и обращать внимание лишь на форму,— таково понятие *денег* в противоположность всем остальным отчуждаемым вещам, а именно *товару* в рубрике *купли* и *продажи*, или же понятие *книги*.— Но мы ясно увидим, что указанное понятие величайшего и самого ходового из всех средств *обмена* между людьми и вещами, называемого *куплей-продажей* (торговлей), равно как и понятие книги как средства величайшего обмена мыслями, легко превращается в чисто интеллектуальное отношение, и таким образом таблица чистых договоров может и не быть засорена эмпирической примесью.

I

Что такое деньги?

Деньги — это вещь, *пользование* которой возможно лишь потому, что ее *отчуждают*. Это хорошая *номинальная дефиниция* денег (по Ахенвалю), а именно она достаточна для различения этого рода предметов произвола от всех других; но эта дефиниция не разъясняет нам возможность подобной вещи. Все же отсюда видно, во-первых, что такое отчуждение при обращении задумано не как дарение, а как средство *взаимного* приобретения (через pactum onerosum); во-вторых, поскольку деньги мыслятся (в народе) просто как общепринятое *средство* торговли, которое само по себе не имеет никакой ценности в противоположность вещи как *товару* (т. е. тому, что имеет ценность и удовлетворяет отдельную потребность того или другого человека в составе народа), они *представляют* все товары.

Четверик зерна имеет величайшую непосредственную ценность как средство удовлетворения человеческих потребностей. Этим зерном можно кормить животных, служащих нам пищей, средством передвижения и замещающей нас рабочей силой, и таким образом увеличивать число людей и содержать этих людей, которые не только все снова и снова воспроизводят указанные продукты природы, но и могут способствовать удовлетворению наших потребностей при помощи искусственных продуктов: они содействуют строительству наших жилищ, изготовлению одежды, изысканным

наслаждениям и вообще всевозможному комфорту, которые составляют блага промышленности. Деньги же имеют лишь косвенную ценность. Их самих нельзя потреблять или, как таковые, непосредственно использовать для чего-то; и в то же время они самое употребительное средство среди всех вещей.

На этом основании можно пока дать такую *реальную дефиницию* денег: деньги — это всеобщее *средство взаимного обмена труда* (Fleiss) *людей*; таким образом, национальное богатство, поскольку оно приобретено посредством денег, есть по существу лишь сумма труда, который люди уплачивают друг другу и который представлен обращающимися в народе деньгами.

Итак, вещь, дабы называться *деньгами*, должна сама стоить столько *труда*, нужного для ее производства или для предоставления ее другим, чтобы он был равен тому *труду*, при помощи которого должен быть приобретен товар (в виде продуктов природы или умения) и на который он обменивается. В самом деле, если материал, называемый деньгами, легче было бы произвести, чем товар, то на рынок поступало бы больше денег, чем выставлено на продажу товаров; и так как тот, кто продает, должен был бы затрачивать на свой товар больше труда, чем покупатель, к которому деньги поступают быстрее, то труд, затрачиваемый на изготовление товара, и потому ремесло вообще и промысловый труд, имеющий своим последствием общественное богатство, уменьшались бы и сократились.— Поэтому банкноты и ассигнации нельзя рассматривать как деньги, хотя некоторое время они их замещают; дело в том, что на их изготовление не затрачивается почти никакого труда (Arbeit) и ценность их основана исключительно на мнении о том, что и впредь, так же как это удавалось до сих пор, их можно будет обменять на *наличные* деньги; между тем эта возможность внезапно исчезает, если оказывается, что наличных денег нет в количестве, достаточном для легкого и надежного оборота, и это неизбежно ведет к прекращению платежей.— Таким образом, промыслового труда у тех, кто в Перу или в Новой Мексике разрабатывает золотые или серебряные копи, особенно из-за напрасно

затраченного труда при разного рода неудачных попытках найти рудные жилы, вероятно, больше, чем затраты труда на изготовление товаров в Европе, и было бы невозместимой потерей и, следовательно, крайне нерачительно дать этим странам вскоре разориться, если труд Европы, поощряемый именно указанными материалами, не будет в то же время соразмерно расти, дабы постоянно поддерживать у жителей Перу и Новой Мексики деятельное стремление к занятию горным промыслом при помощи предлагаемых им предметов роскоши: таким путем труд всегда будет поощрять труд.

Но как возможно, чтобы то, что сначала было товаром, становилось в конце концов деньгами? Это происходит, когда высокопоставленное, обладающее властью лицо расходует какой-нибудь материал, который оно поначалу использовало лишь для придания блеска и лоска своим слугам (двору) (например, золото, серебро, медь, или какие-то красивые ракушки, называемые *каурис*, или, как это принято в Конго, особые циновки, называемые *макутами*, или железные прутья в Сенегале, или даже рабы-негры на Гвинейском побережье), т. е. когда какой-нибудь *государь* взыскивает со своих подданных налоги в виде такого материала (в качестве товара) и затем платит этим же материалом тем, чей труд, [затрачиваемый] на изготовление этого материала, должен быть таким образом поощряем; все это совершается по требованиям обмена между ними или с ними вообще (на рынках или на бирже).— Только таким образом (по моему мнению) товар может стать законным средством обмена трудом между подданными и тем самым — средством обмена государственным богатством, т. е. стать *деньгами*.

Понятие вещи, которая, будучи охвачена обращением имущества (permutatio publica), определяет *цену* всех других вещей (товаров), к каковым принадлежат даже науки, поскольку им обучают других не бесплатно, есть, следовательно, интеллектуальное понятие, под которое подведено эмпирическое понятие денег; сумма денег, которыми располагает народ, составляет его богатство (opulentia). В самом деле, цена (pretium) —

это публичная оценка *стоимости* (valor) вещи в отношении к соразмерному количеству того, что служит всеобщим замещающим средством взаимного обмена *труда* (обращения).— Поэтому там, где обмен большой, золото и медь считаются не деньгами, как таковыми, а лишь товаром, так как первого слишком мало, а второй слишком много, чтобы легко пустить их в обращение и в то же время иметь их такими мелкими частями, какие требуются для обмена на товар или ряд товаров при самой небольшой покупке. И потому в широком мировом обмене за подлинный материал денег и за мерило всех расчетов и расценок принимается *серебро* (в большей или меньшей смеси с медью); прочие металлы (а еще менее неметаллические вещества) могут служить деньгами лишь у того народа, у которого небольшой оборот.— Первые два из указанных металлов, если они не только взвешены, но и отчеканены, т. е. если на них есть знак, указывающий их стоимость, представляют собой деньги, установленные законом, т. е. *монету*.

«Итак, деньги (по Адаму Смиту) — это тело, отчуждение которого есть средство и в то же время мерило труда и через которое люди и народы производят взаимный обмен»[13]. Эта дефиниция возводит эмпирическое понятие денег к интеллектуальному тем, что она имеет в виду лишь *форму* взаимных услуг в обременительном договоре (и отвлекается от их материи), и, таким образом, к правовому понятию в обмене *мое* и *твое* вообще (commutatio late sic dicta), дабы надлежащим образом представить вышеприведенную таблицу априорного догматического деления и, стало быть, метафизики права как системы.

II

Что такое книга?

Книга — это сочинение (здесь безразлично, написано ли оно пером или напечатано, много в нем страниц или мало), представляющее речь, обращенную кем-то к публике в зримых знаках языка.— Тот, кто *обращается* к публике от своего собственного имени, называется *сочинителем* (autor).— Тот, кто в сочинении

публично выступает от имени другого лица (автора), есть *издатель*. Если издатель делает это с разрешения автора, то он правомерный издатель; но если он не имеет такого разрешения, он неправомерный издатель, т. е. *перепечатчик*. Сумма всех копий оригинала (всех экземпляров) представляет собой *издание*.

Перепечатание книг по закону запрещено

Сочинение есть не непосредственное выражение *понятия* (как, скажем, гравюра на меди, изображающая определенное лицо в виде *портрета*, или гипсовая отливка, дающая такое же изображение в виде *бюста*), а *речь*, обращенная к публике, т. е. сочинитель *выступает* публично через издателя — Издатель же выступает (с помощью своего мастера, operarius — наборщика) не от своего имени (ведь в этом случае он выдал бы себя за автора), а от имени сочинителя, на что он имеет право, только если последний предоставил ему *полномочие* (mandatum).— Перепечатчик хотя и выступает в своем самовольном издании от имени сочинителя, однако не имеет на это полномочия (gerit se mandatarium absque mandato); таким образом, он совершает против издателя, избранного автором (стало быть, против единственно правомерного издателя), преступление — похищает выгоду, которую издатель мог и хотел извлечь из пользования своим правом (furtum usus); следовательно, *перепечатание книг по закону запрещено*.

Причина того, что такая, пусть на первый взгляд и резко бросающаяся в глаза, несправедливость, как перепечатание книг, кажется основанной на праве, заключается в следующем: книга, *с одной стороны*, есть физическое *изделие* (opus mechanicum), которое может быть воспроизведено (тем, кто правомерно владеет экземпляром его), стало быть, по отношению к ней имеется *вещное право*; *с другой стороны*, книга есть просто обращенная к публике речь издателя, которую он не имеет права повторять, если у него нет на это полномочия автора (praestatio operae), [т. е.] она есть *личное право*; и ошибка состоит в том, что эти два права смешиваются.

*   *
*

Смешение личного права с вещным дает повод к спорам еще в одном случае, относящемся к договору о найме (В, II, α), а именно к договору о *найме жилища* (ius incolatus). Вопрос стоит так: обязан ли собственник, если он продает другому лицу сданный внаем дом (или участок, на котором этот дом построен) до истечения срока найма, добавить к контракту о покупке условие о продолжении найма, или же можно сказать: покупка уничтожает наем (правда, в определяемый пользованием срок объявления о расторжении договора)? — В первом случае на доме действительно лежало бы *бремя* (onus) — право на эту вещь (на дом), которое приобрел съемщик; это может случиться (через внесение в ипотечную книгу контракта о найме дома), но тогда это будет не просто контракт о найме, а к нему потребуется еще дополнительный договор (на что согласились бы лишь немногие сдающие внаем). Следовательно, положение *покупка уничтожает наем* правильно, т. е. полное право на вещь (собственность) перевешивает любое личное право, с ним несовместимое; однако на основе этого личного права съемщик может обратиться с жалобой, чтобы не нести убыток, возникающий от расторжения контракта.

ДОБАВОЧНЫЙ РАЗДЕЛ
ОБ *ИДЕАЛЬНОМ ПРИОБРЕТЕНИИ* ВНЕШНЕГО ПРЕДМЕТА ПРОИЗВОЛА

§ 32

Я называю *идеальным* то приобретение, которое не содержит никакой причинности во времени и, следовательно, имеет в своей основе одну лишь идею чистого разума. Тем не менее оно истинное, а не воображаемое приобретение и не называется реальным только потому, что акт приобретения не эмпирический акт, когда субъект приобретает [что-то] от другого, который или *еще не существует* (его существование лишь предполагается возможным), или в данный момент *перестает*

существовать, или *уже не существует*; стало быть, вступление во владение есть чисто практическая идея разума.— Имеется три способа такого рода приобретения: 1) *по давности* владения; 2) *наследованием*; 3) *бессмертной заслугой* (meritum immortale), т. е. притязанием на добрую славу после смерти. Все эти три способа могут, правда, осуществляться лишь в состоянии, когда действует публичное право, однако они не только *основываются* на конституции такого состояния и на произвольных статутах, но и мыслятся a priori в естественном состоянии, и притом необходимо раньше, чтобы затем в гражданском устройстве можно было устанавливать в соответствии с ним законы (sunt iuris naturae).

I

Приобретение по давности владения

§ 33

Я приобретаю собственность другого благодаря одному лишь *длительному владению* (usucapio) не потому, что я правомерно могу *предполагать* его согласие на это (per consensum praesumptum), и не потому, что, поскольку он не возражает, я могу допустить, что он *отказался* от своей вещи (rem derelictam), а потому, что, если бы и существовал истинный претендент на эту вещь, притязающий на нее как собственник, я все равно могу — просто благодаря моему длительному владению — его *отстранить*, игнорировать его прежнее существование и даже возбудить против него дело, как если бы он во время моего владения существовал только как порождение мысли, хотя бы я затем и мог быть извещен о его действительном существовании и действительности его притязания.— Этот способ приобретения не совсем правильно называют *приобретением по давности* (per praescriptionem); ведь отстранение [от владения] можно рассматривать только как следствие этой давности; приобретение должно предшествовать этому отстранению.— Теперь следует доказать возможность такого способа приобретения.

Тот, кто не совершает постоянного *акта владения* (actus possessorius) внешней вещью как своей, с полным правом может рассматриваться как лицо не существующее (в качестве владельца); ведь он не может жаловаться на нанесение ущерба, пока не имеет права на титул владельца; а если он и заявит себя таковым впоследствии, когда другой уже вступил во владение вещью, то он утверждает лишь то, что он прежде был ее собственником, но отнюдь не то, что он и теперь ее собственник и что его владение при отсутствии длительного правового акта оставалось непрерванным.— Следовательно, лишь правовым и притом длительно сохраняемым и документированным актом владения можно гарантировать себе *свое* при длительном непользовании.

В самом деле, предположим, что упущение такого акта владения не имеет своим следствием того, что другое лицо установит на основе законосообразного и честного владения (possessio bonae fidei) владение на законном основании (possessio irrefragabilis) и станет рассматривать вещь, находящуюся в его владении, как приобретенную им; тогда никакое приобретение не было бы окончательным (гарантированным), а всякое было бы лишь предварительным (временным), ибо история не в состоянии восстановить картину владения вплоть до первого владельца и его акта приобретения.— Следовательно, презумпция, на которой основывается приобретение по давности владения (usucapio), не просто *правомерна* (дозволена, iusta)как *вероятность*, но и основана на праве (praesumptio iuris et de iure) как предположение по принудительным законам (suppositio legalis); кто упускает документирование своего акта владения, теряет право предъявлять претензии к нынешнему владельцу, причем на длительность времени этого упущения (которая не может и не должна быть точно установлена) указывается лишь для его подтверждения. Но чтобы неизвестный дотоле владелец, в случае если нарушен (пусть и без его вины) акт владения, мог бы получить обратно (виндицировать) вещь (dominia rerum incerta facere), это противоречит вышеуказанному постулату практического в правовом отношении разума.

Однако, если он член общности, т. е. если он находится в гражданском состоянии, государство может сохранить ему его владение (замещая его), даже если это владение как частное владение было прервано, и нынешнему владельцу нет надобности доказывать законное основание своего приобретения, прослеживая его вплоть до самого первого собственника; ему нет также надобности основываться и на давности владения. Но в естественном состоянии основание давности правомерно не в том смысле, что благодаря ему можно приобрести вещь, а в том, что можно оставаться во владении вещью без правового акта; и это освобождение от претензий также принято называть приобретением.— Итак, право давности более раннего владельца относится к естественному праву (est iuris naturae).

II
Наследование (Acquisitio hereditatis)

§ 34

Наследование — это передача права (translatio) на имущество умирающего остающемуся в живых в соответствии с волей обоих.— Приобретение *наследника* (heredis instituti) и оставление наследства *завещателем* (testatoris), т. е. этот обмен *моего* и *твоего*, совершается в одно и то же мгновение (articulo mortis), а именно когда последний перестает существовать, и, следовательно, этот обмен не эмпирическая передача (translatio) в собственном смысле слова — такая передача предполагает два следующих друг за другом акта, а именно акт отказа одного лица от своего владения и вслед за тем акт вступления другого в это владение,— а идеальное приобретение.— Так как наследование без *завещания* (dispositio ultimae voluntatis) в естественном состоянии немыслимо и независимо от того, *договор* ли это *о наследовании* (pactum successorium) или же *одностороннее установление наследования* (testamentum), все равно встает вопрос, возможен ли и как возможен переход *моего* и *твоего* в тот самый момент, когда субъект перестает существовать,— то надо отдельно ис-

следовать вопрос, как возможно приобретение путем наследования, с точки зрения возможных форм осуществления такого рода приобретения (которое может иметь место лишь в общности).

«Приобретение возможно путем установления наследования».— В самом деле, завещатель Кай обещает и объявляет в своем завещании Тицию, который ничего об этом обещании не знает, что в случае смерти его имущество должно перейти к нему, Тицию, и, следовательно, до тех пор пока он жив, он остается единственным собственником этого имущества. Ничто, правда, не может перейти к другому через одну только одностороннюю волю, кроме обещания требуется еще [его] принятие (acceptatio) другой стороной и одновременное выражение [ее] воли (voluntas simultanea), каковое здесь отсутствует; ведь, пока Кай жив, со стороны Тиция не может быть такого прямого принятия с целью приобретения, так как Кай дал свое обещание лишь на случай смерти (в противном случае собственность на какое-то мгновение была бы общей, а это не выражает волю завещателя).— Однако Тиций молчаливо приобретает своеобразное право на наследство как вещное право, а именно исключительно на его принятие (ius in re iacente), и потому это наследство в упомянутый момент называется hereditas iacens. Так как каждый человек необходимо (ибо таким путем он может только выиграть и никак не проиграть) и, стало быть, молчаливо принимает такое право, а Тиций после смерти Кая оказывается именно в таком положении, то он может приобрести наследство, принимая обещание, и оно в какой-то промежуток времени не бесхозяйно (res nullius), а лишь *вакантно* (res vacua), потому что Тиций располагает только правом выбора: хочет он сделать оставленное имущество своим или нет.

Итак, завещания действительны и по одному лишь естественному праву (sunt iuris naturae); это утверждение надо, однако, понимать в том смысле, что они имеют право быть введенными и санкционированными в гражданском состоянии (когда оно наступит). В самом деле, только гражданское состояние (всеобщая воля в нем) охраняет владение наследственным имуществом

в то время, когда оно находится между принятием его и отказом от него и, собственно говоря, никому не принадлежит.

III
Оставление после смерти доброго имени
(Bona fama defuncti)

§ 35

Было бы нелепостью считать, что умерший может еще чем-то владеть после смерти (т. е. когда его уже нет), если бы то, что он после себя оставил, было вещью. Но *доброе имя* — это прирожденное внешнее, хотя и чисто идеальное, *мое* и *твое*, присущее субъекту как лицу, от естества которого — перестало ли оно существовать после смерти или же еще остается, как таковое,— я могу и должен отвлечься, потому что я рассматриваю [его] в правовом отношении к каждому другому исключительно с точки зрения его принадлежности к роду человеческому; стало быть, я рассматриваю его действительно как homo noumenon, и, таким образом, всякая попытка создать ему после смерти ложную дурную славу всегда подозрительна, хотя бы выдвигаемое против него обвинение было обоснованно (стало быть, правило de mortuis nihil nisi bene неверно), потому что распускать дурные слухи об отсутствующем и не имеющем возможности защищаться человеке, не будучи полностью уверенным в их правильности,— это по меньшей мере невеликодушно.

Что человек благодаря безупречной жизни и положившей ей конец смерти приобретает (негативно) доброе имя как *свое*, остающееся за ним, когда его уже нет как homo phaenomenon, и что оставшиеся в живых (свои или чужие) уполномочены защищать его перед судом (потому что недоказанное обвинение означает для них всех опасность такого же обращения с ними в случае их смерти) — что он, говорю я, может приобрести такое право,— это удивительное, но тем не менее бесспорное явление a priori законодательствующего разума, простирающего свои веления и запреты

за пределы самой жизни.— Если кто-то распространяет слухи о каком-то преступлении умершего, которое при жизни лишило бы его чести или хотя бы сделало его достойным презрения, то всякий, кто в состоянии доказать, что данное обвинение умышленно ложное, может публично объявить того, кто распространяет о покойном дурные слухи, клеветником, стало быть обесславить его самого; этого ему не следует делать, если у него нет основания предполагать, что покойный был бы оскорблен выдвинутым против него обвинением, хотя он мертв, и что защита доставила бы ему удовлетворение, хотя он уже не существует *. Правомочие выступать в роли защитника умершего он может и не доказывать, так как всякий человек берет на себя такую роль как принадлежащую не только к долгу добродетели (если рассматривать с этической точки зрения), но и к праву человечества вообще; для того чтобы дать ему право на такого рода обвинение [против клеветника], вовсе не обязателен особый личный ущерб, который могли бы иметь от такого позорного пятна на умершем его друзья и родственники.— Таким образом, такое идеальное приобретение и право человека после

* Не надо только делать отсюда фантастические выводы относительно предчувствия загробной жизни и невидимых отношений с усопшими! Ведь речь здесь идет только о чисто моральных и правовых отношениях, имеющих место и при жизни человека,— отношениях, в которых находятся люди как умопостигаемые существа, когда мы *логически отделяем*, т. е. *отвлекаем*, от этого все физическое (относящееся к их существованию в пространстве и времени); однако это не значит, что люди при этом сбрасывают с себя свою природу и становятся духами, в каковом состоянии они будто бы чувствуют обиду, наносимую им клеветниками.— Тот, кто через сто лет распустит обо мне ложные слухи, оскорбляет меня уже теперь, ибо в чисто правовых отношениях, которые абсолютно интеллектуальны, отвлекаются от всех физических условий (времени), и оскорбитель (клеветник) точно так же подлежит наказанию, как если бы он совершил свой проступок при моей жизни; но наказывается он не уголовным судом, а тем, что по праву возмездия общественное мнение наносит его чести тот же урон, который он наносил чести другого.— Даже *плагиат*, который совершает сочинитель в отношении умершего, хотя это и не пятнает чести покойного, а лишь похищает у него долю этой чести, все же с полным правом карается как ущерб, наносимый человеку (как похищение людей).

смерти по отношению к живым бесспорно обоснованы, хотя возможность такого права не допускает никакой дедукции.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О субъективно обусловленном приобретении на основе решения публичных органов правосудия

§ 36

Если под естественным правом мы понимаем только нестатутарное право, стало быть исключительно a priori познаваемое разумом каждого человека, то к нему принадлежит не только *справедливость*, действующая во взаимоотношениях между людьми (iustitia commutativa), но и распределяющая справедливость (iustitia distributiva) в том виде, как ее можно узнать по ее априорному закону, [гласящему], что она должна вынести свой приговор (sententia).

Моральное лицо, осуществляющее справедливость,— это *судебное учреждение* (forum) и, когда оно отправляет свои обязанности, *суд* (iudicium); мыслится здесь все это в соответствии с априорными правовыми условиями, при этом не принимается в соображение, каким образом следует в действительности основать и организовать подобное учреждение (для чего требуются статуты, а значит, эмпирические принципы).

Вопрос здесь, следовательно, не просто о том, что́ *само по себе есть правое* — этот вопрос решает каждый человек сам для себя,— а о том, что́ есть правое перед лицом суда, т. е. что́ соответствует праву? Здесь имеется *четыре* случая, в которых возникают двоякие, противоположные друг другу, но тем не менее совместимые решения, так как они исходят из двух различных, с той и другой стороны истинных, точек зрения: одни исходят из частного права, другие — из идеи публичного права.— Вот эти четыре случая: 1) *дарственный договор* (pactum donationis); 2) *договор о ссуде* (commodatum); 3) *истребование вещи* (vindicatio); 4) *приведение к присяге* (iuramentum).

Это обычная у ученых правоведов ошибка подстановки (vitium subreptionis) — правовой принцип, который суд правомочен и даже обязан принять для себя самого (следовательно, в субъективном смысле), дабы решать по поводу принадлежащего кому-то права, принимать также объективно за то, что есть само по себе правое; между тем это две совершенно разные вещи.— Поэтому немаловажно указать и обратить внимание на это специфическое различие.

A

§ 37
О дарственном договоре

Этот договор (donatio), по которому я *бесплатно* (gratis) *отчуждаю мое*, свою вещь (или свое право), содержит в себе отношение между мной, дарителем (donans), и другим лицом, получающим дар (donatarius), согласно *частному праву*, по которому *мое* переходит к этому лицу через принятие им дара (donum).— Однако не следует предполагать, будто я тем самым принуждаюсь к выполнению моего обещания и, следовательно, даром уступаю также и свою *свободу* и как бы роняю собственное достоинство (nemo suum iactare praesumitur), что́ имело бы место по праву в гражданском состоянии; ведь в гражданском состоянии тот, кого я предполагаю одарить, может принудить меня к выполнению моего обещания. Итак, если бы дело дошло до суда, то по публичному праву необходимо было бы предположить, что даритель согласен на это принуждение, а это нелепо; или же суд в своем решении (приговоре) обращал бы внимание не на то, хочет ли даритель или нет сохранить свободу отступить от обещания, а на то, что́ достоверно, а именно на обещание и принятие его другим. Таким образом, хотя бы дающий обещание и думал, как естественно предположить, что если он до выполнения своего обещания раскается в нем, то его нельзя будет к этому обязать, однако суд считает, что дающий обещание должен был

четко выговорить это себе и, если он этого не сделал, его можно принудить к выполнению обещания; суд принимает такой принцип потому, что в противном случае вынесение решений было бы для него бесконечно затруднено или вообще невозможно.

В

§ 38
Относительно договора о ссуде

При этом договоре (commodatum), по которому я разрешаю кому-то безвозмездное пользование *моим* и договаривающиеся стороны, если это *мое* — вещь, согласны в том, что другая сторона вернет мне *эту же* вещь, лицо, получающее ссуду (commodatarius), не может в то же время предполагать, что собственник ее (commodans) принимает на себя всякий риск (casus) утраты этой вещи или ее полезных для него свойств, которая может произойти из-за того, что вещь передана во владение получателя. В самом деле, вовсе не разумеется само собой, что кроме [права] пользования вещью (помимо неотделимого от этого пользования ущерба, который она может потерпеть) собственник предоставил ее получателю также и *гарантию* против любого убытка, который может для него возникнуть оттого, что он отдал эту вещь [и изъял ее таким образом] из собственного хранения; по этому пункту должен быть заключен отдельный договор. Вопрос, следовательно, может стоять только так: кому из двух — ссудодателю или ссудополучателю — вменяется в обязанность добавить к договору о ссуде твердое условие о принятии на себя риска, которому может подвергнуться вещь? Или от кого из них, в случае если это не будет сделано, можно *рассчитывать на согласие* гарантировать имущество ссудодателя (путем возврата этого имущества или его эквивалента)? От ссудодателя этого нельзя ожидать: ведь нельзя предполагать, что он просто так согласился больше чем на пользование вещью (т. е. нельзя думать, что он сверх того возьмет на себя еще гарантию самого имущества); но этого

можно ожидать от получателя ссуды: это как раз входит в круг обязательств, указанных в договоре.

Например, если я в дождливую погоду вхожу в чей-то дом и прошу одолжить мне плащ, который приходит вскоре в полную негодность из-за неосторожно вылитых из окна веществ, оставляющих пятна, или если его украдут у меня, когда я снял его в чужом доме, то каждому человеку должна быть ясна нелепость утверждения, будто я обязан только вернуть его хозяину таким, как он есть, или поставить лишь в известность хозяина о совершившейся краже; во всяком случае нелепо утверждать, будто с моей стороны еще будет вежливо, если я выражу собственнику сожаление по поводу этого убытка, в то время как он не может [от меня] ничего потребовать, ссылаясь на свое право.— Совсем иначе все это будет выглядеть, если я вместе с просьбой о пользовании попрошу ссудодателя, если с вещью что-то случится, когда она будет в моих руках, принять на себя и этот риск, потому что я беден и не смогу возместить убыток. Никто не найдет это излишним и смешным, разве только когда ссудодатель известен как состоятельный и благомыслящий человек, потому что в этом случае было бы почти обидой не предполагать великодушного прощения моего долга.

* *
*

Если в договоре о ссуде возможный несчастный случай (casus) с вещью не оговорен (как этого требует характер такого договора) и, стало быть, так как согласие только презумируется, такой договор неопределенен (pactum incertum), то приговор, касающийся *моего* и *твоего*, т. е. решение относительно того, кто же понесет убытки, может быть вынесен не исходя из условий договора самого по себе, а исключительно *лишь по суду*, который всегда принимает во внимание только то, что несомненно в договоре (каково в данном случае владение вещью как собственностью); вот почему в *естественном состоянии*, т. е. согласно внутреннему характеру дела, приговор будет гласить так: убытки,

возникшие из-за несчастного случая с одолженной вещью, несет *ссудополучатель* (casum sentit commodatarius); в *гражданском* же состоянии, следовательно по суду, приговор будет звучать так: «Убытки отнести за счет *ссудодателя*» (casum sentit dominus), и притом по соображениям, которые расходятся с суждением простого здравого смысла, потому что официальный судья не приемлет предположения о том, что́ может мыслить та или другая сторона; тот, кто особо не выговорил себе в договоре, что не отвечает за какой бы то ни было ущерб, нанесенный одолженной вещи, сам и несет эти убытки.— Итак, различие между приговором суда и решением, которое вправе вынести для себя частный разум каждого,— это пункт, который ни в коем случае не может быть обойден при исправлении судебных решений.

C

Об истребовании потерянного (обратном завладении им) (vindicatio)

§ 39

То, что постоянная вещь, принадлежащая мне, остается моей, хотя я не постоянный держатель ее, и что сама собой без какого бы то ни было правового акта (derelictionis vel alienationis) она не перестает быть моей, а также то, что у меня есть право на эту вещь (ius reale), стало быть, право по отношению к *любому* ее держателю, а не только к какому-то определенному лицу (ius personale),— все это ясно из вышесказанного. Вопрос теперь о том, должно ли это право рассматриваться также *каждым другим* [*лицом*] как само по себе постоянное достояние, в случае если только *я не отказался* от этого достояния, а вещь находится во владении другого лица.

Если вещь была мной потеряна (res amissa) и *честным путем* (bona fide) возвращена мне другим лицом как предполагаемая находка или попала ко мне путем формального отчуждения владельца, который ведет себя как ее собственник, хотя он вовсе не [ее] собствен-

ник, то возникает вопрос: так как я не могу ничего приобрести у *несобственника* (a non domino), то не лишит ли меня тот всякого права на эту вещь и не останется ли за мной только личное право по отношению к неправомерному владельцу? — Это явно тот случай, когда решение о приобретении выносится только в соответствии с внутренними оправдывающими основаниями приобретения (в естественном состоянии), а не по соображениям судебного органа.

В самом деле, должна быть возможность для приобретения кем-нибудь всего того, что отчуждается. Правомерность же приобретения целиком покоится на форме, по которой то, что находится в чужом владении, передается мне и мной принимается, т. е. на формальности правового акта обмена (commutatio) между владельцем вещи и тем, кто ее приобретает; при этом я не должен спрашивать, каким образом тот стал владельцем, потому что это было бы уже оскорблением (quilibet praesumitur bonus, donec etc.). Допустим, что в результате оказалось бы, что собственник вещи не он, а другой; в этом случае я не могу сказать, что этот последний может требовать именно с меня (или с любого другого, кто оказался бы держателем вещи). Ведь я ничего у него не украл, а сообразно закону (titulo emti venditi) купил, например, лошадь, открыто продававшуюся на рынке: с моей стороны основание приобретения неоспоримо, но я (как покупатель) не обязан и даже не вправе доискиваться, каково основание владения другого (того, кто продает),— такое исследование шло бы в восходящем ряду до бесконечности. Таким образом, благодаря надлежащим образом обоснованной покупке я становлюсь не просто предполагаемым, а *истинным* собственником лошади.

Но здесь возникают следующие правовые основания: любое приобретение у несобственника вещи (a non domino) недействительно. Производным от *своего* другого может быть для меня только то, чем он сам правомерно владеет, и, хотя я соблюдаю все правовые формальности приобретения (modus acquirendi), все же, если я покупаю краденую лошадь, приведенную на рынок для продажи, здесь нет основания приобретения:

ведь лошадь не *свое* того, кто ее продает. Пусть я *честный* владелец лошади (possessor bonae fidei), все же я лишь собственник, мнящий себя таковым (dominus putativus), и истинный собственник имеет право *получения* [вещи] *обратно* (rem suam vindicandi).

Если спросить: что́ (в естественном состоянии) среди людей в их взаимном общении *само по себе* законно в приобретении внешних вещей согласно принципам справедливости (iustitia commutativa), то следует признать: тому, кто намерен это сделать, совершенно необходимо, кроме того, выяснить, не принадлежит ли уже вещь, которую он хочет приобрести, кому-то другому; а именно, хотя бы он точно соблюдал все формальные условия приобретения вещи как производного от *своего* другого (надлежащим образом купил лошадь на рынке), тем не менее, пока ему неизвестно, кто истинный собственник лошади: продавший ему ее или кто-то другой, он в лучшем случае мог приобрести только *личное право* в отношении вещи (ius ad rem); так что, когда появится человек, который может документально доказать, что он был до этого собственником лошади, мнимому новому собственнику не останется ничего иного, как довольствоваться пользой, которую он, как честный владелец, правомерно отсюда извлек до этого момента; но так как в ряду выводящих друг от друга свое право мнимых собственников большей частью невозможно отыскать абсолютно первого (исконного собственника), то никакой обмен внешних вещей, как бы он ни соответствовал формальным условиям такого рода справедливости (iustitia commutativa), не может обеспечить надежное приобретение.

* * *

Здесь вновь появляется устанавливающий правовые законы разум с принципом *распределяющей справедливости* — руководствоваться правомерностью владения не в том виде, как судили бы о ней *самой по себе* в отношении к частной воле каждого (в естественном состоянии), а в том виде, как она расценивалась бы *судом* в состоянии, возникшем благодаря всеобщим образом

объединенной воле; в этом случае соответствие с формальными условиями приобретения, которые сами по себе обосновывают лишь личное право, постулируется как достаточное для замены материальных оснований (которые обосновывают приобретение вещи в качестве производного от *своего* предшествующего собственника, притязающего на то, чтобы считаться таковым) и *само по себе* личное право, *если оно рассматривается судом*, считается вещным правом; например, лошадь, которая выставлена на продажу каждому на публичном, соблюдающем полицейский закон рынке, становится моей собственностью, если точно соблюдены все правила купли-продажи (однако за истинным собственником остается право привлечь к суду того, кто продал лошадь, в силу своего более старого неутраченного владения), и мое вообще-то личное право превращается в вещное право, согласно которому я могу всюду, где я обнаружу *мое*, отнять его (вернуть себе), не выясняя, откуда эта вещь у того, кто ее продает.

Следовательно, лишь ради [вынесения] судебного решения (in favorem iustitiae distributivae) бывает, что право в отношении вещи принимается и трактуется не так, *как оно есть само по себе* (не как личное право), а так, как *легче всего* и вернее всего можно *вынести решение* (как вещное право) согласно чистому априорному принципу.— На этом принципе основываются затем различные статутарные законы (предписания), основная цель которых — установить условия, единственно при которых приобретение будет иметь законную силу, так, чтобы судья мог каждому присудить *свое самым легким и самым верным способом*, например в положении: «*Покупка уничтожает наем*», где то, что́ согласно характеру договора, т. е. само по себе, есть вещное право (наем), считается чисто личным правом и, наоборот (как в приведенном выше случае), то, что́ само по себе есть чисто личное право, считается вещным правом; так происходит, когда встает вопрос, на какие принципы должен ссылаться суд в гражданском состоянии, чтобы с наибольшей уверенностью выносить решения, касающиеся права каждого.

D
О приобретении гарантии благодаря присяге *(Cautio iuratoria)*

§ 40

Можно указать только одно основание, которое могло бы в правовом отношении обязать человека *верить* и признавать, что боги существуют,— это то, когда люди дают присягу и когда страх перед некоей всевидящей верховной силой, чье возмездие они должны были торжественно призвать на свою голову, в случае если бы их свидетельство было ложным, заставляет их быть правдивыми в своих показаниях и верными в обещаниях. Что при этом рассчитывали не на моральность того и другого, а лишь на слепое суеверие людей, видно из того, что в правовых делах не доверяли *чисто торжественному* заявлению перед судом, хотя долг быть правдивым, когда речь идет о самом святом, что есть у людей (о правах людей), совершенно очевиден каждому; стало быть, побудительную причину [такого заявления] составляют одни только сказки, как, например, у *реянгов*, языческого народа Суматры, которые, по свидетельству Марсдена[14], присягают на костях своих умерших предков, хотя они вовсе не верят в существование какой-то загробной жизни; или же присяга *гвинейских негров* на их фетише вроде какого-то птичьего пера, которым они клянутся, что пусть оно сломает им шею, и т. п. Они верят, что какая-то невидимая сила — разумная или нет — уже по самой своей природе обладает этой волшебной способностью, которая приводится в действие их заклинанием.— Подобная вера, имя которой — религия, но которая в сущности должна была бы называться суеверием, тем не менее необходима для правовых отправлений, так как, только рассчитывая на эту веру, суд в достаточной мере в состоянии выявлять хранимые в тайне факты и выносить приговоры. Следовательно, закон, обязывающий к присяге, совершенно очевидно установлен исключительно для надобности судебной власти.

Но вот вопрос: на чем основывается обязательность, которую каждый должен иметь перед судом, принимать

присягу другого человека за имеющее законную силу доказательство истинности его показаний, кладущее конец всякому спору, иначе говоря, чтó в правовом отношении обязывает меня верить, что другое лицо (дающее присягу) вообще имеет религию, и ставить мое право в зависимость от его клятвы? И наоборот: могут ли вообще обязать меня давать присягу? И то и другое само по себе не по праву.

Но в отношении к суду, следовательно, в гражданском состоянии, когда признается, что в определенных случаях нет иного средства доискаться до истины, кроме присяги, необходимо предположить, что каждый имеет религию, дабы использовать ее в качестве крайнего средства (in casu necessitatis) для надобности *судопроизводства*, при этом суд считает это духовное принуждение (tortura spiritualis) удобным и соответствующим человеческой склонности к суеверию средством выявления того, чтó скрывают, и потому считает себя вправе пользоваться им.— Однако законодательная власть поступает по существу неправильно, облекая судебную власть таким правомочием, так как даже в гражданском состоянии принуждение к присяге противно неотчуждаемой человеческой свободе.

Если бы должностные присяги, которые обычно носят характер *обещания* и в которых говорится, что то или иное лицо имеет серьезное *намерение* нести свою службу сообразно с долгом, были превращены в присяги *ассерторические*, а именно что должностное лицо будет обязано по истечении года (или более) присягнуть в том, что оно правильно исполняло свои обязанности за истекший период службы, то это, во-первых, гораздо более действовало бы на совесть, чем клятва, содержащая обещание и всегда оставляющая место внутреннему предлогу, что намерения были самые лучшие, но нельзя было предвидеть все трудности, которые выявились только позже, уже в ходе отправления должности; во-вторых, нарушения обязанностей, если ожидается, что [специальный] наблюдатель будет их обобщать, вызывали бы больший страх перед обвинениями, чем если бы выражали пори-

цание за каждое нарушение поочередно (причем после каждого последующего порицания будут забываться предыдущие).— Что же касается принесения присяги о том, *что чему-то верят* (de credulitate), то суд этого никак не может требовать. В самом деле, прежде всего такая присяга содержит в себе самой противоречие, а именно она представляет собой среднее между предположением и знанием: относительно него можно решиться *держать пари*, но никак не *клясться* в этом. Во-вторых, судья, требуя от тяжущейся стороны присягнуть о доверии, дабы что-то выявить для своей цели, пусть даже для общей пользы, сильно грешит перед добросовестностью дающего присягу отчасти потому, что толкает [присягающего] на легкомыслие, из-за которого он расстраивает собственные планы, отчасти потому, что человек должен чувствовать угрызения совести, если, рассматривая что-то с одной точки зрения, сегодня находит это весьма правдоподобным, завтра же с другой точки зрения находит его совершенно неправдоподобным и таким образом наносит ущерб тому, кого он заставляет дать подобного рода присягу.

Переход от *моего* и *твоего* в естественном состоянии к *моему* и *твоему* в правовом состоянии вообще

§ 41

Правовое состояние — это взаимоотношение между людьми, содержащее те условия, единственно при которых всякий может *пользоваться* (teilhaftig werden) своим правом, а формальный принцип возможности такого состояния, рассматриваемый с точки зрения идеи воли, устанавливающей всеобщие законы, называется общественной справедливостью, которая в отношении возможности, или действительности, или необходимости владения предметами (как материей произвола) в соответствии с законами может быть разделена на *охранительную* справедливость (iustitia tutatrix), *взаимоприобретающую* (iustitia commutativa) и *распределяющую* (iustitia distributiva).— Закон го-

ворит здесь, *во-первых*, только о том, какой образ действий внутренне *прав* по форме (lex iusti); *во-вторых*, что́ в качестве материи сообразно с законом также внешне, т. е. чье владение *основано на праве* (lex iuridica); *в-третьих*, что́ и о чем приговор суда в отдельном случае — при данном законе — сообразуется с этим законом, т. е. *соответствует праву* (lex iustitiae), причем сам суд именуют *справедливостью* страны, и вопрос о том, существует таковая или нет, может быть важнейшим среди всех правовых дел.

Неправовое состояние, т. е. то, в котором нет никакой распределяющей справедливости, называется *естественным* состоянием (status naturalis). Ему противоположно не *общественное* состояние (как это считает Ахенваль), которое можно было бы назвать искусственным (status artificialis), а *гражданское* состояние (status civilis) общества, подчиняющегося распределяющей справедливости; ведь и в естественном состоянии могут существовать правомерные сообщества (например, брачные, отцовские, домашние вообще и любые другие), для которых нет априорного закона, гласящего: «Ты должен вступить в это состояние», как это обстоит с *правовым* состоянием, о котором можно сказать, что все люди, которые (пусть и непроизвольно) могут оказаться с другими людьми в правовых отношениях, *должны* вступить в это состояние.

Первое и второе из указанных состояний можно назвать состоянием *частного права*, последнее, третье — состоянием *публичного права*. Оно содержит столько же и те же самые взаимные обязательства людей, какие могут мыслиться в том состоянии; материя частного права одна и та же в обоих случаях. Следовательно, законы состояния публичного права касаются лишь правовой формы своего совместного бытия (конституции), в отношении которой эти законы необходимо должны мыслиться как публичные.

Даже *гражданский союз* (unio civilis) нельзя назвать *обществом*, ибо между *повелителем* (imperans) и *подданным* (subditus) не существует сотоварищества; они не товарищи, а находятся в отношении *субординации*,

но не *координации*; те же, кто находится в отношении координации, должны именно в силу этого рассматривать друг друга как равных, поскольку они подчиняются общим для всех законам. Таким образом, указанный союз не столько *есть* общество, сколько *создает* его.

§ 42

Из частного права в естественном состоянии вытекает постулат публичного права: ты должен при отношениях неизбежного сосуществования со всеми другими людьми перейти из этого состояния в состояние правовое, т. е. в состояние распределяющей справедливости.— Основание для этого можно аналитически вывести из понятия *права* во внешних взаимоотношениях в противоположность *насилию* (violentia).

Никто не обязан воздерживаться от вмешательства во владения другого, если этот другой не дает ему гарантии, что он будет воздерживаться от такого же вмешательства. Следовательно, он не должен ждать, пока его научит печальный опыт противоположного образа мыслей другого; ибо чтó может обязать его прежде всего учиться на ошибках, если он в достаточной мере может наблюдать в себе самом склонность людей вообще разыгрывать из себя хозяина над другими (не обращать внимания на превосходство прав других, если чувствуешь, что сам превосходишь их властью или хитростью), и ему нет никакой надобности дожидаться действительного проявления враждебности; он правомочен применить принуждение к тому, кто уже в силу своего характера угрожает ему таким же принуждением. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)

Если у них есть намерение быть и оставаться в этом состоянии не основанной на законе свободы, то они, враждуя друг с другом, не поступают *друг с другом* не по праву; ведь то, что имеет силу для одного, имеет такую же силу и для другого как бы по молчаливому соглашению (uti partes de iure suo disponunt, ita ius est); но вообще-то они в высшей степени непра-

вы * в том, что хотят быть и оставаться в состоянии, которое есть неправовое состояние, т. е. в состоянии, в котором никто не гарантирован против насилия над *своим*.

---

* В учении о праве различие между тем, что неправо лишь formaliter, и тем, что таково также materialiter, используется разнообразно. Если враг, вместо того чтобы честно принять капитуляцию гарнизона осажденной крепости, нападает на него при его выходе из крепости или как-либо иначе нарушает указанный договор, он не может жаловаться на несправедливость, если противник при случае сыграет с ним такую же штуку. Но вообще эти люди поступают совершенно не по праву, потому что они лишают всякого значения само понятие права и как бы законосообразно предоставляют все на волю необузданного насилия, ниспровергая таким образом право людей вообще.

УЧЕНИЯ О ПРАВЕ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ПУБЛИЧНОЕ ПРАВО

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

ПУБЛИЧНОГО ПРАВА

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

§ 43

Совокупность законов, нуждающихся в обнародовании для того, чтобы создать правовое состояние, есть *публичное право.*— Оно, следовательно, представляет собой систему законов, изданных для народа, т. е. для множества людей, или для множества народов, которые, оказывая друг на друга влияние, в правовом состоянии, когда действует одна объединяющая их воля, нуждаются в *конституции*, чтобы пользоваться тем, что основано на праве.— Такое состояние отдельных индивидов в составе народа в отношении друг к другу называется *гражданским* (status civilis), а их совокупность в отношении своих собственных членов — *государством* (civitas), которое в силу своей формы как нечто связанное общей заинтересованностью всех в том, чтобы находиться в правовом состоянии, называется *общностью* (res publica latius sic dicta), а в отношении к другим народам — просто *властью* (potentia) (отсюда и слово Potentaten); поскольку же оно (мнимо) унаследованное объединение, оно называется также коренным народом (gens), что дает основание мыслить под общим понятием публичного права не только государственное право, но и *международное право* (ius gentium); отсюда, поскольку земля представляет собой не бесконечную, а замкнутую поверхность, государственное и международное право необходимо приводят к идее *права государства народов* (ius gentium)

или *права гражданина мира* (ius cosmopoliticum); так что, если среди этих трех возможных форм правового состояния недостает хотя бы одной в ограничивающем внешнюю свободу законами принципе, здание всех остальных форм неизбежно будет подорвано и в конце концов рухнет.

§ 44

Мы познаем максиму насилия и злобу людей, толкающую их на взаимную вражду, до того как появляется какое-нибудь внешнее имеющее власть законодательство, не из опыта, т. е. не из некоего факта, который делает необходимым принуждение публичных законов; какими бы благонравными и праволюбивыми люди ни представлялись, в порожденной разумом идее такого (неправового) состояния a priori заложено то, что, до того как создано основывающееся на публичных законах состояние, отдельные лица, народы и государства никогда не могут быть гарантированными от насилия друг над другом, притом каждый делает на основе своего собственного права то, *что́ ему кажется правым и благим*, не завися в этом от мнения других; стало быть, первое, что такой человек обязан решить, если он не хочет отречься от всех правовых понятий,— это следующее основоположение: надо выйти из естественного состояния, в котором каждый поступает по собственному разумению, и объединиться со всеми остальными (а он не может избежать взаимодействия с ними), с тем чтобы подчиниться внешнему опирающемуся на публичное право принуждению, т. е. вступить в состояние, в котором каждому будет *по закону* определено и достаточно сильной *властью* (не его собственной, а внешней) предоставлено то, что́ должно быть признано *своим*, т. е. он прежде всего должен вступить в гражданское состояние.

Правда, естественное состояние такого человека могло быть состоянием *несправедливости* (iniustus) не потому, что люди в этом состоянии строят свои отношения на одной только силе; но все же оно было состоянием, в котором *отсутствовало право* (status iustitiae vacuus) и в котором, если право оказывалось

спорным (ius controversum), не находилось компетентного судьи, который мог бы вынести имеющий законную силу приговор; поэтому каждый человек, находящийся в таком состоянии, вправе насильно побуждать другого человека вступить в правовое состояние; дело в том, что [в естественном состоянии] хотя и можно по *правовым понятиям* каждого приобретать нечто внешнее путем завладения или договора, но такое приобретение все же лишь *предварительное*, пока оно не санкционируется публичным законом, потому что это приобретение не определено никакой общественной (распределяющей) справедливостью и не гарантировано никакой осуществляющей это право властью.

Если бы до вступления в гражданское состояние ни одно приобретение не признавалось правовым, даже предварительное, то само гражданское состояние оказалось бы невозможным. В самом деле, по форме законы, касающиеся *моего* и *твоего* в естественном состоянии, содержат в себе то же, что предписывают законы в гражданском состоянии, поскольку гражданское состояние мыслится исключительно в соответствии с чистыми понятиями разума; разница лишь в том, что в этом гражданском состоянии указаны условия, при которых законы могут быть приведены в исполнение (сообразно с распределяющей справедливостью).— Итак, если бы в естественном состоянии даже *предварительно* не было внешнего *мое* и *твое*, то не было бы и правовых обязанностей в отношении этого внешнего *мое* и *твое*, а следовательно, и никакой потребности выйти из этого состояния.

§ 45

Государство (civitas) — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам. Поскольку эти законы необходимы как априорные законы, т. е. как законы, сами собой вытекающие из понятий внешнего права вообще (а не как законы статутарные), форма государства есть форма государства вообще, т. е. государство *в идее*, такое, каким оно должно быть

в соответствии с чистыми принципами права, причем идея эта служит путеводной нитью (norma) для любого действительного объединения в общность (следовательно, во внутреннем).

В каждом государстве существует три *власти*, т. е. всеобщим образом объединенная воля в трех лицах (trias politica): *верховная власть* (суверенитет) в лице законодателя, *исполнительная власть* в лице правителя (правящего согласно закону) и *судебная власть* (присуждающая каждому *свое* согласно закону) в лице судьи (potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria), как бы три суждения в практическом силлогизме: бо́льшая посылка, содержащая в себе *закон* всеобщим образом объединенной воли; меньшая посылка, содержащая в себе *веление* поступать согласно закону, т. е. принцип подведения под эту волю, и вывод, содержащий в себе *судебное решение* (приговор) относительно того, что́ в данном случае соответствует праву.

§ 46

Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В самом деле, так как всякое право должно исходить от нее, она непременно должна быть не *в состоянии* поступить с кем-либо не по праву. Но когда кто-то принимает решение в отношении *другого лица*, то всегда существует возможность, что он тем самым поступит с ним не по праву; однако такой возможности никогда не бывает в решениях относительно себя самого (ибо volenti non fit iniuria). Следовательно, только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть только всеобщим образом объединенная воля народа, может быть законодательствующей.

Объединенные для законодательства члены такого общества (societas civilis), т. е. государства, называются *гражданами* (cives), а неотъемлемые от их сущности (как таковой) правовые атрибуты суть: основанная на законе *свобода* каждого не повиноваться иному закону, кроме того, на который он дал свое согласие;

гражданское *равенство* — признавать стоящим выше себя только того в составе народа, на кого он имеет моральную способность налагать такие же правовые обязанности, какие этот может налагать на него; в-третьих, атрибут гражданской *самостоятельности* — быть обязанным своим существованием и содержанием не произволу кого-то другого в составе народа, а своим собственным правам и силам как член общности, следовательно, в правовых делах гражданская личность не должна быть представлена никем другим.

Только способность голосовать составляет квалификацию гражданина; а эта способность предполагает самостоятельность того в составе народа, кто намерен быть не просто частицей общности, но и ее членом, т. е. ее частицей, действующей по собственному произволу совместно с другими. Но это последнее качество делает необходимым различение граждан *активных* и *пассивных*, хотя понятие *пассивный гражданин* кажется противоречащим дефиниции понятия *гражданин* вообще.— Следующие примеры помогут устранить эту трудность: приказчик у купца или подмастерье у ремесленника, слуга (не на государственной службе), несовершеннолетний (naturaliter vel civiliter), каждая женщина и вообще все те, кто вынужден поддерживать свое существование (питание и защиту) не собственным занятием, а по распоряжению других (за исключением распоряжения со стороны государства),— все эти лица не имеют гражданской личности, и их существование — это как бы присущность.— Дровосек, которого я нанял в моем дворе, кузнец в Индии, который ходит по домам со своим молотом, наковальней и кузнечным мехом, чтобы работать там по железу, в сравнении с европейским столяром или кузнецом, которые могут публично выставлять на продажу изготовленные ими изделия; домашний учитель в сравнении со школьным преподавателем, оброчный крестьянин в сравнении с арендатором и т. п.— все это лишь подручные люди общности, потому что ими должны командовать и их должны защищать

другие индивиды, стало быть, они не обладают никакой гражданской самостоятельностью.

Однако эта зависимость от воли других и неравенство ни в коей мере не противоречат свободе и равенству этих лиц *как людей*, которые вместе составляют народ; вернее, лишь в соответствии с условиями свободы и равенства этот народ может стать государством и вступить в [состояние] гражданского устройства. Но иметь в этом устройстве право голоса, т. е. быть гражданами, а не просто принадлежащими к государству,— этому удовлетворяют не все с равным правом. В самом деле, из того, что они могут требовать, чтобы все другие обращались с ними как с *пассивными* частицами государства согласно законам естественной свободы и равенства, еще не вытекает права относиться к самому государству в качестве *активных* его членов, организовать его или содействовать введению тех или иных законов; отсюда вытекает лишь то, что, какого бы рода ни были положительные законы, на которые они дают свое согласие, они не должны противоречить естественным законам свободы и соответствующему этой свободе равенству всех в составе народа, а именно они не должны противиться возможности перейти из этого пассивного состояния в активное.

§ 47

Каждая из трех указанных властей в государстве представляет собой определенный сан, и, как неизбежно вытекающая из идеи государства вообще и необходимая для его основания (конституции), каждая из них есть *государственный сан*. Все эти власти содержат в себе отношение общего *главы* (который с точки зрения законов свободы не может быть никем иным, кроме самого объединенного народа) к разрозненной массе народа как к *подданному*, т. е. отношение *повелителя* (imperans) к *повинующемуся* (subditus).— Акт, через который народ сам конституируется в государство, собственно говоря, лишь идея государства, единственно

благодаря которой можно мыслить его правомерность — это *первоначальный договор*, согласно которому все (omnes et singuli) в составе *народа* отказываются от своей внешней свободы, с тем чтобы снова тотчас же принять эту свободу как члены общности, т. е. народа, рассматриваемого как государство (universi); и нельзя утверждать, что государство или человек в государстве пожертвовал ради какой-то цели *частью* своей прирожденной внешней свободы; он совершенно оставил дикую, не основанную на законе свободу, для того чтобы вновь в полной мере обрести свою свободу вообще в основанной на законе зависимости, т. е. в правовом состоянии, потому что зависимость эта возникает из его собственной законодательствующей воли.

§ 48

Все три власти в государстве, *во-первых*, координированы между собой наподобие моральных лиц (potestates coordinatae), т. е. одна дополняет другую для совершенства (complementum ad sufficientiam) государственного устройства; но *во-вторых*, они также и подчинены друг другу (subordinatae) таким образом, что одна из них не может узурпировать функции другой, которой она помогает, а имеет свой собственный принцип, т. е. хотя она повелевает в качестве отдельного лица, однако при наличии воли вышестоящего лица; *в-третьих*, путем объединения тех и других функций они каждому подданному предоставляют его права.

Об этих трех видах власти, рассматриваемых с точки зрения принадлежащего каждому из них сана, правильно будет сказать, что в том, что касается внешнего *мое* и *твое*, воля *законодателя* (legislatoris) *безупречна* (irreprehensibel), способность к исполнению у *верховного правителя* (summi rectoris) *неодолима* (irresistibel), а приговор *верховного судьи* (supremi iudicis) *неизменяем* (inappelabel).

§ 49

Правитель государства (rex, princeps) — это то (моральное или физическое) лицо, которому принадлежит исполнительная власть (potestas executoria); он *поверенный* государства, назначающий должностных лиц, предписывающий народу правила, согласно которым каждый в составе народа может сообразно с законом (подведением случая под этот закон) что-то приобрести или сохранить *свое*. Рассматриваемый как лицо моральное, этот правитель носит название *правления*, правительства. Его *повеления* народу, должностным лицам и их начальникам (министрам), в обязанности которых входит *управление государством* (gubernatio),— это предписания, *постановления* (а не законы); ведь они касаются решения в том или ином отдельном случае и могут быть изменены. *Правительство*, которое было бы также законодательствующим, следовало бы назвать *деспотическим* в противоположность *патриотическому*, под которым, однако, подразумевается не *отеческое* правительство (regimen paternale) — самое деспотическое из всех правительств (к гражданам относятся как к детям), а *отечественное* (regimen civitatis et patriae), при котором само государство (civitas) хотя и обращается со своими подданными как с членами одной семьи, но в то же время относится к ним как гражданам государства, т. е. по законам их собственной самостоятельности, каждый из них сам себе господин и не зависит от абсолютной воли другого лица — равного ему или стоящего над ним.

Властитель народа (законодатель), следовательно, не может быть одновременно *правителем*, так как правитель подчиняется закону и связан им, следовательно, *другим лицом* — сувереном. Суверен может лишить его власти, снять его или же преобразовать его правление, однако не может его *наказывать* (именно такой смысл имеет употребляемое в Англии выражение: «Король, т. е. высшая исполнительная власть, не может поступать не по праву»); ведь это с своей стороны было бы актом исполнительной власти, которая есть высшая

инстанция *принуждения* сообразно с законом и тем не менее подлежала бы принуждению, что само себе противоречит.

Наконец, ни властелин государства, ни правитель не могут *творить суд*, а могут лишь назначать судей как должностных лиц. Народ сам судит себя через тех своих сограждан, которые назначены для этого как его представители путем свободного выбора, причем для каждого акта особо. В самом деле, судебное решение (приговор) есть единичный акт общественной справедливости (iustitiae distributivae), осуществляемый государственным должностным лицом (судьей или судом) в отношении подданного, т. е. лица, принадлежащего к народу, стало быть не облеченного никакой властью, причем цель этого акта — присудить (предоставить) ему *свое*. А так как каждый в составе народа по этому отношению (к властям) только пассивен, то каждая из упомянутых выше обеих властей могла бы в спорных случаях, касающихся *своего* каждого, вынести подданному несправедливое решение, так как это делал бы не сам народ и не сам он решал бы, *виновны* или *невиновны* его сограждане; таким образом, суд обладает судейской властью применить закон для определения действия в исковом деле и через исполнительную власть каждому взыскать *свое*. Следовательно, только *народ* может творить суд над каждым в его составе, хотя и опосредствованно, через им самим избранных представителей (суд присяжных).— Кроме того, было бы ниже достоинства главы государства играть роль судьи, т. е. ставить себя в такое положение, когда можно поступать не по праву и таким образом сделать свое решение предметом апелляционной жалобы (a rege male informato ad regem melius informandum).

Итак, таковы три различные власти (potestas legislatoria, executoria, iudiciaria), благодаря которым государство (civitas) обладает автономией, т. е. само себя создает и поддерживает в соответствии с законами свободы.— В объединении этих трех видов власти заключается *благо* государства (salus reipublicae suprema lex est); под благом государства подразумевается

не *благополучие* граждан и их *счастье* — ведь счастье (как утверждает и Руссо) может в конце концов оказаться гораздо более приятным и желанным в естественном состоянии или даже при деспотическом правлении; под благом государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум *через некий категорический императив.*

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ

относительно правовых следствий из природы гражданского союза

A

Происхождение верховной власти в практическом отношении *непостижимо* для народа, подчиненного этой власти, т. е. подданный *не должен* действовать, *умничая* по поводу этого происхождения как подлежащего еще сомнению права (ius controversum) в отношении обязательного повиновения. В самом деле, так как народ, чтобы с полным правом судить о верховной государственной власти (summum imperium), должен рассматриваться как уже объединенный и подчиняющийся устанавливающей всеобщие законы воле, он не может и не должен судить иначе, чем это угодно нынешнему главе государства (summus imperans).— Предшествовал ли первоначально [этой власти] как факт действительный договор о подчинении главе государства (pactum subiectionis civilis), или сначала возникла власть, а закон появился лишь после, или же в этом случае он должен был быть следствием — [все] это для народа, который уже подчинен гражданскому закону, было бы бесцельным, но в то же время создающим угрозу для государства умничаньем: ведь если бы подданный, который докопался бы до самих истоков [верховной власти], вздумал бы сопротивляться господствующей ныне власти, он по законам этой власти, т. е. с полным правом, был бы подвергнут наказанию, казнен или изгнан (на все четыре стороны, exlex).— Закон, который столь священен (неприкосно-

венен), что стоит лишь *практически* подвергнуть его сомнению, стало быть хотя бы на миг приостановить его действие, как это уже становится преступлением, представляется таким, как если бы он исходил не от людей, а от какого-то высшего непогрешимого законодателя; именно таков смысл изречения: «Несть власти аще не от бога», выражающего не *историческое основание* гражданского устройства, а идею как принцип практического разума: надо повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение.

Отсюда вытекает следующее положение: властелин государства имеет в отношении подданных одни только права и никаких обязанностей, к которым можно было бы его принудить. Далее, если орган властителя — *правитель* — поступает вразрез с законами, например если устанавливаемые им налоги, призывы в армию и т. п. противоречат закону равенства в распределении государственных повинностей, то подданный может, правда, подавать *жалобы* (gravamina), но ни в коем случае не может оказывать сопротивление.

Да и в самой конституции не может содержаться статья, которая давала бы возможность какой-либо власти в государстве в случае нарушения верховным повелителем конституционных законов оказывать ему сопротивление, стало быть ограничивать его. В самом деле, тот, кто будет ограничивать государственную власть, должен иметь более или менее равную мощь с тем, кто подвергается ограничению; а как правомерный повелитель, приказывающий подданным оказывать сопротивление, он должен также иметь возможность *защищать* их и в каждом отдельном случае выносить решение на законном основании, стало быть, иметь возможность публично отдавать приказ о сопротивлении. Но тогда не тот, а этот будет верховным властителем, что содержит в себе противоречие. В этом случае суверен действует через своего министра одновременно и как правитель, стало быть, деспотически, и иллюзия, будто народ может через своих уполномоченных представлять ограничивающую власть (в то время как он, собственно, имеет только законодательную), не способна замаскировать деспотию настолько, чтобы она не про-

глядывала в средствах, которыми пользуется министр. Народ, который представлен своими уполномоченными (в парламенте), имеет в лице этих поручителей своей свободы и своих прав людей, живо заинтересованных в содержании себя и своих семей, которое они получают в армии, во флоте, в гражданских ведомствах и которое зависит от министра; они всегда, скорее, готовы сами захватить правительство (вместо сопротивления притязаниям властей, публичное возвещение которого и без того нуждается в заранее подготовленном для этого единодушии в народе, но такое единодушие не может быть в мирное время дозволено). Таким образом, это так называемое умеренное государственное устройство как конституция внутреннего права государства есть бессмыслица и принадлежит оно не праву, а есть лишь принцип благоразумия, для того чтобы по возможности не мешать обладающим властью нарушителям прав народа в их произвольном влиянии на правительство и прикрывать это видимостью оппозиции, дозволенной народу.

Итак, против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа, ведь правовое состояние возможно лишь через подчинение его устанавливающей всеобщие законы воле; следовательно, нет никакого права на *возмущение* (seditio), еще в меньшей степени — на *восстание* (rebellio) и в наименьшей степени — права *посягать* на его особу как единичного лица (монарха) и на его жизнь (monarchomachismus sub specie tyrannicidii) под предлогом, что он злоупотребляет своей властью (tyrannis). Малейшая попытка в этом направлении составляет *государственную измену* (proditio eminens), и такого рода изменник может караться только смертной казнью как за попытку *погубить свое отечество* (parricida).— Обязанность народа терпеть злоупотребления верховной власти, даже те, которые считаются невыносимыми, основывается на следующем: сопротивление народа, оказываемое высшему законодательству, ни в коем случае не должно мыслиться иначе как противозаконное и, более того, как уничтожающее все законное государственное устройство. В самом деле, для того

чтобы быть правомочным сопротивляться, требовался бы публичный закон, который разрешал бы подобное сопротивление народа, т. е. верховное законодательство содержало бы в себе определение, в силу которого оно не было бы верховным, а народ как подданный стал бы в одном и том же решении сувереном над тем, кому он повинуется; это — противоречие, которое тотчас же бросается в глаза, если поставить вопрос: кто же должен быть судьей в этом споре между народом и сувереном? (ведь с правовой точки зрения это два различных моральных лица); и тогда оказывается, что народ хочет быть судьей в своем собственном деле *.

---

* Поскольку *низложение* монарха можно мыслить или как *добровольный* отказ от престола и отречение от своей власти для возврата ее народу, или же как лишение власти без посягательства на высочайшую особу, чем она была бы низведена до положения частного лица, то преступление народа, принудившего его к этому, имеет во всяком случае причину — *крайнюю необходимость* (casus necessitatis), но он никогда не имеет ни малейшего права наказывать главу государства за его прошлое правление: на все, что он делал прежде в качестве главы государства, дóлжно смотреть как на совершённое внешне правомерно, а сам он, рассматриваемый как источник законов, не может поступать не по праву. Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже *убийство* монарха еще не самое худшее; ведь можно еще себе представить, что оно совершается народом из страха перед тем, что, если монарх останется жив, он может снова воспрянуть и заставить народ понести заслуженную кару; следовательно, такое убийство было бы решением не карательной справедливости, а одного лишь самосохранения. *Казнь* по форме — вот что приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, можно объяснить себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте пострадавшего), а моральное чувство полного ниспровержения всех правовых понятий? Такой акт рассматривается как преступление, остающееся навеки и совершенно неизгладимое (crimen immortale, inexpiabile), и кажется похожим на то, чтó теологи называют грехом, который не может быть прощен ни на этом, ни на том свете. Этот феномен в человеческой душе можно, кажется, объяснить следующими размышлениями о себе самом, которые бросают свет даже на государственно-правовые принципы.

Любое нарушение закона может и должно иметь лишь одно объяснение: оно проистекает из некоей максимы преступника

Следовательно, изменения в (имеющем изъяны) государственном устройстве, которые иногда требуются, могут быть произведены только самим сувереном

(делать для себя подобное злодеяние правилом); ведь если выводить такое нарушение из чувственного побуждения, то оно было бы совершено преступником не как *свободным* существом и не могло бы быть ему вменено; но как может субъект принять подобную максиму вопреки ясному запрету законодательствующего разума,— это никак нельзя объяснить: ведь объяснению поддаются лишь события, происходящие согласно механизму природы. Итак, преступник может совершить свое злодеяние либо согласно максиме некоторого принятого объективного правила (как общезначимого), либо же как исключение из правила (чтобы при случае считать себя от него свободным); *в последнем случае он отступает только* (хотя и преднамеренно) от закона; он может также чувствовать отвращение к своему нарушению и, не отказываясь от формального повиновения закону, стремиться лишь обойти его; что же касается *первого случая*, то здесь он не признает авторитета самого закона, силу которого он не может отрицать перед своим разумом, и делает своим правилом поступать вопреки закону; следовательно, его максима идет вразрез с законом не только в *негативном смысле* (negative), но даже в *противном смысле* (contrarie), или, как говорят, diametraliter противоположна закону как находящаяся с ним в противоречии (как бы враждебна ему). Насколько мы постигаем, совершить подобного рода преступление из форменной (совершенно бесполезной) злости для людей невозможно, и все же (хотя это чистая идея крайнего зла) в системе морали обойти это нельзя.

Причина того, почему мы содрогаемся при мысли о совершённой по форме казни монарха *его народом*, состоит, следовательно, в том, что *убийство* дóлжно мыслить лишь как *исключение* из правила, которое народ сделал своей максимой, *казнь* же — как полное *ниспровержение* принципов взаимоотношений между сувереном и народом (который, будучи обязан своим существованием исключительно законодательству суверена, становится его властителем), и, таким образом, насилие дерзко и из принципа ставится над самым священным из прав, а это подобно бездонной пропасти, поглощающей все без возврата, как самоубийство государства представляется преступлением, которое нельзя искупить. Следовательно, надо допустить такую причину: одобрение подобных казней в действительности возникло не из мнимоправового принципа, а из страха перед местью государства, которое может однажды возродиться, и указанная выше формальность проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть *законного действия* (убийство не могло бы считаться таковым), однако эта маскировка весьма неудачна, потому что подобная дерзость народа еще хуже убийства, поскольку содержит в себе основоположение, которое должно было бы сделать невозможным само восстановление ниспровергнутого государства.

путем *реформы*, а не народом, стало быть путем *революции*, и, когда такие изменения совершаются, они могут касаться лишь *исполнительной власти*, но не законодательной.— В таком государственном устройстве, при котором народ через своих представителей (в парламенте) может законно *противиться* исполнительной власти и ее представителю (министру) — такой строй называется ограниченным,— допускается, однако, не активное сопротивление (произвольного объединения народа для того, чтобы принудить правительство к определенным активным действиям, стало быть, чтобы взять на себя акт исполнительной власти), а лишь *негативное*, т. е. народу (в парламенте) разрешается иногда *не* уступать требованиям исполнительной власти, которые она необоснованно считает необходимыми для государственного правления; если бы народ всегда уступал им, то это было бы верным признаком того, что он испорчен, его представители продажны, глава правительства действует как деспот через своего министра, а этот сам предает народ.

Впрочем, если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью. К низложенному монарху (пережившему этот переворот) нельзя предъявлять претензии по поводу ведения им дел в прошлом, и еще менее допустимо подвергать его наказанию, когда он, вернувшись в положение гражданина государства, предпочитает свой покой и спокойствие государства рискованному предприятию удалиться из страны, дабы в качестве претендента добиваться возвращения на престол путем тайно подготавливаемой контрреволюции или с помощью других держав. Но если он предпочитает второй выход, его право на свое владение остается за ним, так как восстание, лишившее его этого владения, было несправедливым. Но вопрос о том, имеют ли право другие державы объединиться в союз государств в поддержку этого потерпевшего неудачу

государя только для того, чтобы не оставить безнаказанным преступление, совершенное народом, и чтобы оно не было соблазном для всех государств, следовательно, вопрос о том, имеют ли они право и призваны ли они силой возвращать государственное устройство любой другой страны, возникшее в *результате революции*, в прежнее состояние,— этот вопрос относится к международному праву.

B

Можно ли рассматривать властелина как прямого собственника (земли), или же его следует рассматривать лишь как верховного повелителя в отношении народа на основе законов? Так как земля — главное условие, при котором только и возможно иметь *своим* внешние вещи, возможное владение и пользование которыми составляют первое право приобретения, то любое такое право должно быть производным от права суверена как *государя*, а еще лучше как прямого собственника [земли] (dominus territorii). Народ как масса подданных также принадлежит ему (это его народ), но не как собственнику (по вещному праву), а как верховному повелителю (по личному праву).— Эта прямая собственность представляет собой, однако, всего лишь идею гражданского союза, дабы сделать наглядной в соответствии с понятиями права необходимость объединения частной собственности всех в составе народа под властью публичного всеобщего владельца для определения отдельной собственности не в соответствии с основоположениями *агрегации* (которая эмпирически идет от частей к целому), а в соответствии с необходимым формальным принципом *распределения* (раздела земли). Согласно понятиям права, прямой собственник не может иметь частной собственности на какую бы то ни было землю (ведь в таком случае он стал бы частным лицом); она принадлежит только народу (а именно взятому не в качестве коллектива, а в виде отдельных его членов); исключение составляют здесь подвластные кочевые народы, поскольку у них вообще не существует частной собственности на землю.—

Итак, верховный повелитель не может иметь *доменов*, т. е. земельных угодий для частного пользования (для содержания своего двора). В самом деле, поскольку, в случае если бы он мог их иметь, от его благоусмотрения зависело бы, как далеко должны они простираться, государство могло бы оказаться перед опасностью увидеть всю собственность на землю в руках правительства и рассматривать всех подданных как *крепостных* (glebae adscripti) и как владельцев того, что постоянно составляет лишь собственность другого [лица], следовательно, рассматривать их как лишенных всякой свободы (servi).— О государе можно сказать: *он не владеет ничем* (как своей собственностью), кроме самого себя; ведь если бы он имел какую-либо собственность наряду с кем-нибудь другим в государстве, то между ним и этим другим мог бы возникнуть спор, для разрешения которого не нашлось бы судьи. Но можно сказать также: *он владеет всем*, потому что он имеет право повелителя народа (каждому уделять *свое*), которому принадлежат все внешние вещи (divisim).

Отсюда следует, что в государстве не может быть никакой корпорации, никакого сословия и сословной организации, которые могли бы в качестве собственников земли согласно тем или иным уставам передавать ее последующим поколениям (до бесконечности) в исключительное пользование. Государство может в любой момент отменить это пользование, но при условии, что оставшиеся в живых получат за это возмещение. *Рыцарство* (как корпорация или же только как титул отдельных особо почитаемых лиц) и организация *духовенства*, носящая название церкви, ни в коем случае не могут благодаря данным им привилегиям приобретать собственность на землю, которую можно было бы передать по наследству: они могут приобретать лишь [право] временного пользования. Рыцарские владения, с одной стороны, и церковные — с другой, могут быть без колебаний отменены (при указанном, однако, условии), если общественное мнение уже не высказывается в пользу таких средств защиты государства, как *военные почести*, для предо-

хранения от равнодушия к делу этой защиты или же в пользу принуждения людей в этом же государстве спасать свои души от геенны огненной при помощи панихид, молитв и кучи требуемых духовников. Те, кто здесь подпадает таким образом под реформу, не могут жаловаться на то, что у них отнимают их собственность; ведь основание для их прежнего владения заключалось лишь в *народном мнении* и должно было быть действительным лишь до тех пор, пока существует это мнение. Но как только оно потеряло свою силу, и притом даже лишь в суждении тех, кто имеет наибольшие притязания на руководство народом благодаря своим заслугам, должна была быть уничтожена мнимая собственность как бы при помощи апелляции народа к государству (a rege male informato ad regem melius informandum).

На этой первоначально приобретенной собственности на землю покоится право верховного повелителя как прямого собственника (государя) налагать поборы на частных земельных собственников, т. е. взимать с них налоги в виде земельной подати, акцизных сборов, пошлины или услуг (таких, как поставка рекрутов для военной службы), но так, что народ сам на себя налагает поборы, ибо это единственный способ поступать в соответствии с правовыми законами, если это проводится через корпус уполномоченных народа, а также как принудительный (отклоняющийся от до сих пор действующего закона) заем, разрешенный в соответствии с правом верховной власти, в случае когда государству грозит опасность распада.

На первоначально приобретенной собственности на землю покоится и экономическое, финансовое и полицейское право, последнее из которых обеспечивает общественное *спокойствие* и *приличие*: ведь то, что чувство приличия (sensus decori), как негативный вкус, не притупляется от попрошайничества, уличного шума, смрада, проституции (venus volgivaga), т. е. от всякого рода оскорбления нравственного чувства, значительно облегчает правительству его задачу — руководить народом на основе законов.

Для поддержания государства требуется еще и третье право, а именно право *надзора* (ius inspectionis), благодаря которому от государства не остается скрытой никакая связь, которая может иметь влияние (исходящее от членов тайных политических или религиозных обществ) на *публичное* благо общества (publicum); когда этого требует полиция, не может быть никакого отказа в раскрытии их организации. Но надзор и обыск частного жилища — это для полиции случай крайней необходимости; право на это она должна получать от высшей власти в каждом отдельном случае.

C

У верховного повелителя есть *косвенное* право, т. е. принадлежащее ему как лицу, которое принимает на себя обязанности народа, облагать народ налогами для его собственного (народа) содержания: для призрения *бедных*, для *воспитательных домов* и *церковных учреждений*, называемых иначе благотворительными, или богоугодными, заведениями.

Всеобщая воля народа объединилась в общество, которое должно постоянно себя поддерживать и для этого подчиняться внутренней государственной власти, дабы содержать тех членов общества, которые сами содержать себя не могут. Для надобности государства правительство имеет, следовательно, право принуждать состоятельных [граждан] доставлять средства на содержание тех, кто не в состоянии обеспечить удовлетворение своих, даже самых необходимых, естественных потребностей; поскольку существование этих лиц есть также акт отдачи себя под защиту и необходимую для их существования заботу общества, к чему они себя обязывают, государство основывает на этом свое право [принуждать состоятельных лиц] участвовать в содержании своих сограждан. Это можно осуществлять, облагая налогами собственность граждан или их торговый оборот либо выпуская процентные бумаги, проценты которых идут не в пользу государства (ибо оно богато), а в пользу народа; однако это должно быть осуществлено не только *добровольными*

взносами (так как здесь речь идет лишь о *праве* государства по отношению к народу), часть которых небескорыстна (например, лотереи, которые порождают больше бедняков и представляют собой больше опасности для общественной собственности, чем обычно, и которые, следовательно, должны быть запрещены), но и принудительными взносами как государственными повинностями. Здесь возникает вопрос: должно ли обеспечение бедных осуществляться при помощи *текущих взносов* так, чтобы каждое поколение кормило своих [бедняков], или же при помощи постепенно накапливаемых *фондов* и *благотворительных* заведений вообще (таких, как вдовьи дома, богадельни и т. п.), причем не путем попрошайничества, которое сродни разбою, а путем законного обложения? — Первый из двух указанных способов должен считаться единственно соответствующим праву государства: от этого способа не может уклониться тот, у кого есть чем жить, ибо текущие взносы, если сумма их возрастает вместе с числом бедных, не превращают состояние бедности в средство существования для ленивых людей (а этого можно опасаться в результате деятельности благотворительных заведений) и потому не могут стать *несправедливым* бременем, налагаемым на народ правительством.

Что же касается содержания детей, подкинутых из нужды или стыда или же умерщвленных по этим причинам, то государство имеет право наложить на народ обязанность не допустить умышленной гибели этого, хотя и нежеланного, прироста государственного достояния. Однако имеют ли право сделать это путем обложения налогом старых холостяков обоего пола (под которыми подразумеваются *состоятельные* одиночки) как лиц, которые отчасти в этом виноваты, и с этой целью учреждать воспитательные дома или другим способом,— эту задачу до сих пор не удалось разрешить так, чтобы не нарушить право или принцип морали.

Церковные учреждения, которые необходимо строго отличать от религии как внутреннего убеждения, целиком и полностью находящегося вне сферы влияния гражданской власти (церковь как учреждение, в ко-

тором совершается публичное *богослужение* для народа, в среде которого оно и зародилось как мнение или убеждение), также становятся истинной государственной потребностью — рассматривать себя как подданного высшей *незримой* власти, которую необходимо почитать и которая часто может вступать в весьма неравный спор с гражданской властью; поэтому государство не имеет права устанавливать законы, которые касались бы внутреннего устройства церкви и позволяли бы создавать церковные учреждения по своему усмотрению, как ему покажется выгоднее, и предписывать народу веру и формы богослужения (ritus) (ибо это надо целиком предоставить учителям и руководителям, которых народ сам себе избрал); государство имеет лишь *негативное* право препятствовать влиянию публичных наставников на *зримую* политическую жизнь, которое могло бы быть вредным для общественного спокойствия, стало быть, не давать гражданскому согласию быть подвергнутым опасности, могущей возникнуть при внутрицерковном споре или споре между различными церквами; это право, следовательно, есть право полиции. Какую определенную веру должна исповедовать церковь и следует ли ей сохранять свою веру неизменной и не реформировать себя — вмешиваться в такие дела *ниже достоинства* правительственной власти, так как в этих случаях она, как в школьной ссоре, становится на один уровень со своими подданными (монарх превращается в священника), которые могут напрямик ей сказать, что она ничего в этом деле не смыслит, особенно в том, что касается запрета внутренних [церковных] реформ; ведь то, что не в состоянии решить в отношении самого себя весь народ в целом, не может решить в отношении народа и законодатель. А ни один народ не может принять решение никогда не идти дальше в своих воззрениях, касающихся веры (в просвещении), не может, стало быть, принять решение никогда не реформировать себя в отношении церкви, так как это противоречило бы человечеству в его собственном лице, стало быть высшему праву народа. Таким образом, никакая правительственная власть не может принимать такого рода решения в

отношении народа.— Что же касается расходов на содержание церкви, то по этой же причине их нельзя отнести на счет государства, но их должна взять на себя часть народа, исповедующая ту или иную веру, т. е. только община.

D

К праву верховного повелителя в государстве относится также: 1) распределение *должностей*, т. е. ведения дел, которое оплачивается; 2) распределение *званий*, которые, как неоплачиваемое возведение в более высокие звания, т. е. как пожалования высшим начальником (имеющим право повелевать) различных рангов низшим (которые, хотя они свободные лица, связанные лишь публичным законом, все же заранее предназначены повиноваться высшему начальнику), основаны только на чести, и 3) кроме этого (соответственно благотворительного) права также и *право налагать наказания*.

Что касается гражданской службы, то здесь возникает вопрос: имеет ли суверен право по своему усмотрению отнять должность у того, кому он сам ее пожаловал (должностное лицо не совершило при этом никакого преступления)? Я утверждаю: нет! Ибо то, что́ объединенная воля народа никогда не решит в отношении гражданских служащих, и глава государства не сможет решить в отношении этой воли. А народ (именно на него падают расходы, связанные с назначением на должность служащего) хочет, вне всякого сомнения, чтобы этому последнему возложенная на него работа была по плечу, но это возможно только благодаря длительной подготовке и обучению, за время которой он не может быть обучен другому делу, которое дало бы ему средства к существованию; стало быть, должности занимали бы, как правило, люди, которые не обладали бы нужным умением и зрелостью суждений, достигаемой опытом; а это противоречит цели государства, для [осуществления] которой необходимо также, чтобы каждый служащий поднимался с низшей должности на высшую (в противном случае высшие должно-

сти попадали бы в руки одних только негодных людей), стало быть, мог бы рассчитывать на пожизненное обеспечение.

Что касается *звания* — не только того звания, которое дается за исправление должности, но и того звания, которое и без особых служебных заслуг делает его обладателя членом более высокого сословия,— то это *дворянское звание*, передающееся в отличие от третьего сословия, к которому принадлежит народ, по мужской линии, а через нее — и женщинам недворянского происхождения, однако женщина дворянского происхождения не передает свое дворянское звание супругу недворянину и сама становится членом лишь третьего сословия (народа).— Итак, вопрос следующий: вправе ли суверен основать дворянское сословие как *наследственное* сословие, занимающее промежуточное положение между ним и прочими гражданами? Суть этого вопроса не в том, благоразумно ли это с точки зрения выгоды его, суверена, и народа, а лишь в том, сообразно ли с правом народа иметь над ним сословие лиц, которые, хотя и сами подданные, все же по отношению к народу суть повелители от *рождения* (или по крайней мере привилегированные).— Здесь, как и выше, ответ на этот вопрос вытекает из принципа: «То, что́ народ (вся масса подданных) не может решить сам в отношении себя и своих сотоварищей, того не может и суверен решить в отношении народа». *Наследственное* же дворянство — звание, предшествующее заслуге и не дающее никаких оснований надеяться на такую заслугу,— есть пустое порождение мысли, не имеющее никакой реальности. В самом деле, если предок имел какую-нибудь заслугу, он ведь не мог передать ее по наследству своим потомкам: последние сами должны были иметь какие-нибудь заслуги; природа не устроила так, чтобы талант или воля, которые делают возможными заслуги перед государством, могли быть *прирожденными*. Итак, поскольку ни о ком из людей нельзя допустить, что он откажется от своей *свободы*, то невозможно, чтобы всеобщая воля народа дала согласие на такую необоснованную прерогативу, а стало быть, и суверен не может притязать на нее.—

Но хотя такая аномалия проникла в правительственный механизм с давних времен (со времен ленного устройства, которое почти целиком было рассчитано на войну), [причем исходила она] от подданных, которые хотели быть больше, чем гражданами, а именно хотели занимать наследственные должности (скажем, наследственную профессорскую должность), государство может постепенно исправить эту допущенную им ошибку — противное праву предоставление наследственной привилегии — не иначе как упразднением и незамещением должностей, и, таким образом, государство имеет право временно сохранять дворянское звание в соответствии с титулом до тех пор, пока в самом общественном мнении деление на суверена, дворянство и народ не уступит место единственно естественному делению — на суверена и народ.

Ни один человек в государстве не может быть совсем без звания, ведь у него есть по крайней мере звание гражданина; разве только он лишил себя звания, совершив какое-нибудь *преступление*, так как в таком случае, хотя и сохраняется ему жизнь, он становится лишь орудием чужой воли (государства или другого гражданина). В этом случае он *холоп* (servus in sensu stricto) (таковым он становится только по суду и по праву) и принадлежит к *собственности* (dominium) другого, который, таким образом, не только его господин (herus), но и его *собственник* (dominus) и может его продать как вещь, и использовать его по своему усмотрению (только не с низменными целями), и *распоряжаться* (располагать) *его силой*, хотя и не его жизнью и членами. Никто по договору не может обязать себя к такой зависимости, в силу которой он перестал бы быть лицом, ведь договор можно заключать только как лицо. Правда, казалось бы, человек может по договору о найме (locatio conductio) обязать себя к выполнению некоторых дозволенных по качеству, но *неопределенных* по степени услуг по отношению к другому (за жалованье, пропитание или покровительство) и вследствие этого становится лишь подчиненным (subiectus), а не холопом (servus); но это только иллюзия. В самом деле, если его господин правомочен по

своему усмотрению использовать силы своего подчиненного, то он может также (как обстоит дело, например, с неграми на Сахарных островах) истощить эти силы, доведя его до смерти или до отчаяния, и, таким образом, подчиненный действительно отдается своему господину как собственность; а это невозможно.— Следовательно, он может лишь наняться на работы, определенные по качеству и степени, или в качестве поденщика, или оседлого подданного; в последнем случае он отчасти вместо поденной платы за пользование землей своего господина оказывает услуги, отчасти платит за использование ее для собственных нужд оброк (арендную плату), не становясь при этом *крепостным* (glebae adscriptus) — что лишило бы его личности — и, стало быть, имея возможность учредить временную или наследственную аренду. Пусть он даже из-за какого-нибудь своего преступления станет *лично* подчиненным, все же эта подчиненность не может *передаваться по наследству*, так как он навлек ее на себя исключительно по собственной вине; и точно так же нельзя предъявлять какие-либо права на человека, рожденного холопом, на том только основании, что на его воспитание были израсходованы средства, потому что воспитание — это абсолютный естественный долг родителей, а в случае если родители — холопы, долг господ, которые вместе с владением своими подчиненными взяли на себя и их обязанности.

E

О праве наказания и помилования

I

Право наказания — это право повелителя причинить страдание подчиненному за совершенное им преступление. Глава государства, следовательно, не может быть наказан, можно лишь уйти из-под его власти.— То нарушение публичных законов, которое лишает нарушителя возможности быть гражданином, называется просто *преступлением* (crimen) или же публичным преступлением (crimen publicum); поэтому за первое

(частное преступление) привлекаются к гражданскому суду, за второе — к уголовному.— *Злоупотребление доверием*, т. е. растрата доверенных для торговли денег или товаров, обман при покупке или продаже при свидетеле — все это частные преступления. Напротив, подделка денег или векселя, кража или разбой и т. п.— это публичные преступления, потому что они подвергают этим опасности не отдельное лицо, а общество.— Указанные преступления можно разделить на преступления *низменного* характера (indolis abiectae) и преступления *насильственного* характера (indolis violentae).

Наказание по суду (poena forensis), которое отличается от *естественной* кары (poena naturalis) тем, что порок сам себя наказывает и что законодатель не берет эту естественную кару в расчет, никогда не может быть для самого преступника или для гражданского общества вообще только средством содействия какому-то другому благу: наказание лишь *потому* дóлжно налагать на преступника, *что он совершил преступление*; ведь с человеком никогда нельзя обращаться лишь как с средством достижения цели другого [лица] и нельзя смешивать его с предметами вещного права, против чего его защищает его прирожденная личность, хотя он и может быть осужден на потерю гражданской личности. Он должен быть признан *подлежащим наказанию* до того, как возникнет мысль о том, что из этого наказания можно извлечь пользу для него самого или для его сограждан. Карающий закон есть категорический императив, и горе тому, кто в изворотах учения о счастье пытается найти нечто такое, чтó по соображениям обещанной законом выгоды избавило бы его от кары или хотя бы от какой-то части ее согласно девизу фарисеев: «Пусть лучше умрет один, чем погибнет весь народ»; ведь если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности.— Итак, как же следует расценивать следующее предложение: «Сохранить жизнь осужденному на смерть преступнику, если он даст согласие подвергнуть себя опасным опытам (причем все это закончится для него благополучно), с тем чтобы врачи

могли таким образом получить новые полезные для общества научные сведения»? Суд с презрением отклонил бы подобное предложение медицинской коллегии, ибо справедливость перестает быть таковой, если она продает себя за какую-то цену.

Каков, однако, способ и какова степень наказания, которые общественная справедливость делает для себя принципом и мерилом? Единственный принцип — это принцип равенства (в положении стрелки на весах справедливости), согласно которому суд склоняется в пользу одной стороны не более, чем в пользу другой. Итак, то зло, которое ты причиняешь кому-нибудь другому в народе, не заслужившему его, ты причиняешь и самому себе. Оскорбляешь ты другого — значит ты оскорбляешь себя; крадешь у него — значит обкрадываешь самого себя; бьешь его — значит сам себя бьешь; убиваешь его — значит убиваешь самого себя. Лишь *право возмездия* (ius talionis), если только понимать его как осуществляющееся в рамках правосудия (а не в твоем частном суждении), может точно определить качество и меру наказания; все прочие права неопределенны и не могут из-за вмешательства других соображений заключать в себе соответствие с приговором чистой и строгой справедливости.— Правда, может показаться, что разница в положении не допускает принципа возмездия: око за око; но хотя его нельзя придерживаться буквально, все же он всегда остается действительным по воздействию соответственно характеру восприятия более знатных лиц.— Так, например, денежный штраф за оскорбление словом не соразмерен с обидой, ибо тот, у кого много денег, может хоть раз доставить себе такое удовольствие; ущемление же честолюбия одного может быть эквивалентно оскорблению высокомерия другого, если последний в соответствии с судебным приговором и правом будет вынужден не только публично просить извинения, но и целовать руку тому, кого он оскорбил, хотя тот и занимает низшее по сравнению с ним положение. Точно так же когда знатный насильник за побои, нанесенные им стоящему ниже его по положению, но невинному гражданину, присуждается кроме изви-

ния еще и к одиночному и тягостному заключению, в данном случае кроме неудобств больно задевается и тщеславие виновника и таким образом унижением равное воздается за равное.— Что, однако, значит: «Если ты крадешь у него, ты обкрадываешь самого себя?» Тот, кто что-то украл, делает ненадежной собственность всех остальных; следовательно, он отнимает у себя (согласно праву возмездия) надежность всякой возможной собственности; он ничего не приобрел и ничего не может приобрести, но жить хочет, а это теперь возможно, только если его будут кормить другие. Но так как государство не будет этого делать даром, то он должен предоставить в его распоряжение свои силы для работ, какие оно найдет нужным (например, для каторжных или исправительных работ), и таким образом он на некоторое время или же по усмотрению [власти] пожизненно попадает в положение раба.— Если же он убил, то он должен *умереть*. Здесь нет никакого суррогата для удовлетворения справедливости. Жизнь, как бы тягостна она ни была, *неоднородна* со смертью; стало быть, нет и иного равенства между преступлением и возмездием, как равенство, достигаемое смертной казнью преступника, приводимой в исполнение по приговору суда, но свободной от всяких жестокостей, которые человечество в лице пострадавшего могло бы превратить в устрашение.— Даже если бы гражданское общество распустило себя по общему согласию всех его членов (например, если бы какой-нибудь населяющий остров народ решил бы разойтись по всему свету), все равно последний находящийся в тюрьме убийца должен был бы быть до этого казнен, чтобы каждый получил то, чего заслуживают его действия, и чтобы вина за кровавое злодеяние не пристала к народу, который не настоял на таком наказании; ведь на народ в этом случае можно было бы смотреть как на соучастника этого публичного нарушения справедливости.

Указанное равенство наказания, возможное лишь через смертный приговор, выносимый судьей по строгому праву возмездия, проявляется в том, что лишь посредством него смертный приговор выносится всем

соразмерно с *внутренней злостностью* преступника (даже когда это касается не убийства, а какого-нибудь другого государственного преступления, наказуемого лишь смертью).— Допустим, что, подобно тому как это было в последнем шотландском мятеже, где одни участники (как Бальмерино и другие)[15] полагали, что лишь исполняли свой долг перед династией Стюартов, другие же, наоборот, преследовали свои частные цели, высший суд принял бы такое решение: каждый должен иметь свободу выбора между смертью и каторгой; в этом случае я сказал бы: честный человек выберет смерть, мошенник — каторгу,— таково свойство человеческой души. Ибо первый знает нечто такое, что он ценит выше самой жизни, а именно *честь*; другой считает, что покрытая позором жизнь все же лучше, чем небытие (animam praeferre pudori. *Ювенал*[16]). Первый из них, бесспорно, заслуживает меньшего наказания, чем второй, и, таким образом, наказание их совершенно соразмерно, если все одинаково осуждены к смерти; тот мягок по своему способу восприятия, этот черств; напротив, если бы все были осуждены на каторгу, первый был бы наказан слишком сурово, второй же, если принять во внимание его низость,— слишком мягко; таким образом, и в этом случае, когда выносится приговор определенному числу замешанных в заговоре преступников, лучший уравнитель перед общественной справедливостью — *смерть*. Кроме того, не было случая, чтобы приговоренный к смерти за убийство жаловался, что мера наказания для него слишком высока и, значит, несправедлива; если бы он высказался таким образом, каждый рассмеялся бы ему в лицо.— В противном случае следовало бы допустить, что, хотя согласно закону с преступником не поступают несправедливо, законодательная власть в государстве все же не правомочна назначать ему такого рода наказание и если она это делает, то вступает в противоречие с самой собой.

Итак, сколько есть преступников, совершивших убийство, или приказавших его совершить, или содействовавших ему, столько же должно умереть; этого требует справедливость как идея судебной власти

согласно всеобщим, a priori обоснованным законам.— Если, однако, число соучастников (correi) такого рода действия столь велико, что государство, стараясь не иметь подобных преступников, скоро могло бы дойти до того, что в нем не останется никаких подданных, но в то же время оно не хочет ликвидировать себя, т. е. перейти в еще худшее, естественное состояние, не знающее никакой внешней справедливости (и особенно если оно не хочет устройством бойни притупить чувство народа),— то суверен должен обладать властью в этом крайнем случае (casus necessitatis) самому выступить (представить себя) в качестве судьи и вынести приговор, который назначал бы преступникам вместо смертной казни какое-нибудь другое наказание, дающее возможность сохранить число жителей, например ссылку; но это может произойти не согласно публичному закону, а в силу повеления, т. е. через акт права верховной власти, который может в виде помилования практиковаться лишь в единичных случаях.

А вот маркиз Беккариа[17] из участливой сентиментальности напыщенной гуманности (compassibilitas) выдвинул против этого утверждение о *неправомерности* любой смертной казни на том основании, что такое наказание не могло содержаться в первоначальном гражданском договоре; ибо тогда каждый в составе народа должен был бы согласиться на лишение своей жизни, в случае если он убьет другого (из состава народа); но такое согласие невозможно, так как никто не может распоряжаться своей жизнью. Все это — софистика и крючкотворство.

Человек подвергается наказанию не потому, что он захотел его, а потому, что он захотел совершить *наказуемый поступок*; какое же это наказание, если с ним случается то, чего он сам хотел, да и вообще невозможно *хотеть* быть наказанным.— Сказать: я хочу быть наказанным, когда кого-нибудь убью, означает не что иное, как: я вместе со всеми прочими подчиняюсь законам, которые естественным образом становятся карающими, если в составе народа имеются преступники. Совершенно невозможно, чтобы я, который как участвующий в законодательстве сам опреде-

ляет *карающий закон*, оказался тем самым лицом, которое в качестве подданного подвергается наказанию по этому закону; ведь будучи таковым, т. е. преступником, я никак не могу иметь голос в законодательстве (законодатель священен). Следовательно, если я составляю закон против самого себя как преступника, то именно чистый разум во мне, устанавливающий правовые законы (homo noumenon), подчиняет меня карающему закону как лицо, способное на преступление, стало быть, как другое лицо (homo phaenomenon) вместе со всеми остальными членами гражданского союза. Иными словами, не народ (каждый индивид в нем), а суд (общественная справедливость), стало быть, не преступник, а кто-то другой присуждает к смертной казни, и в общественном договоре вовсе не содержится обещание разрешать себя наказывать и таким образом распоряжаться собой и своей жизнью. В самом деле, если бы в основании правомочия наказывать лежало *обещание* злодея, что он *захочет* подвергнуться наказанию, то ему же и должна была бы быть предоставлена возможность решать, заслуживает ли он наказания, и, таким образом, сам преступник стал бы своим собственным судьей.— Главная ошибка (πρῶτον ψεῦδος) этого софизма состоит в следующем: собственное решение преступника (на которое необходимо считать способным его *разум*), [а именно] что он должен лишиться жизни, рассматривается как решение *воли* лишить самого себя жизни, и, таким образом, приведение в исполнение и вынесение приговора представляют себе объединенными в одном лице.

Между тем существует два заслуживающих смертной казни преступления, относительно которых остается сомнительным, правомочно ли *законодательство* назначить за них смертную казнь. К обоим этим преступлениям побуждает чувство чести. Одно из них — это преступление, [побуждаемое] *честью пола*, другое — *воинской честью*, и притом подлинной честью, возлагаемой как долг на каждый из этих двух разрядов людей. Первое из них — это *убийство* матерью *своего ребенка* (infanticidium maternale); второе — *убийство*

товарища по оружию (commilitonicidium), *дуэль*.— Так как законодательство не может снять позор рождения внебрачного ребенка, равно как и не может смыть пятно, падающее из-за подозрения в трусости на младшего военачальника, который не противопоставляет пренебрежительному обращению свою силу, стоящую выше страха смерти, то кажется, что люди в этих случаях находятся в естественном состоянии, и, хотя *умерщвление* (homicidium), которое не должно было бы здесь называться *убийством* (homicidium dolosum), в обоих этих случаях безусловно наказуемо, все же высшая власть не может карать его смертью. Появившийся на свет внебрачный ребенок родился вне закона, стало быть, и вне охраны его. Он как бы вкрался в общество (подобно запрещенному товару), так что общество может игнорировать его существование (ибо по справедливости он не должен был бы существовать таким образом), стало быть, и его уничтожение, а позор матери, когда узнают о ее внебрачных родах, не может быть снят никаким указом.— Назначенного младшим начальником воина, которому нанесено оскорбление, общественное мнение его сотоварищей также заставляет искать удовлетворения и, как в естественном состоянии, наказать обидчика не через закон по суду, а посредством *дуэли*, в которой он сам подвергает свою жизнь опасности, дабы доказать свое мужество воина, а на этом мужестве в значительной мере зиждется честь его сословия, если даже дуэль приводит к *умерщвлению* противника, которое в таком поединке, происходящем публично с согласия обеих сторон, хотя и без охоты, не может, собственно говоря, быть названо *убийством* (homicidium dolosum).— Что же в обоих этих случаях (относящихся к уголовному правосудию) находится в соответствии с правом? — Здесь карательная справедливость попадает в весьма затруднительное положение: либо она должна объявить понятие чести (которое здесь вовсе не пустой звук) по закону недействительным и таким образом вынести смертный приговор, либо же она должна снять с преступления подобающую ему кару (смерть), [т. е.] либо оказаться жестокой, либо же снисходительной. Распу-

тывается этот узел так: категорический императив карательной справедливости (противозаконное умерщвление другого должно караться смертью) остается, но само законодательство (а стало быть, и гражданское устройство), до тех пор пока оно остается варварским и неразвитым, виновато в том, что мотивы чести у людей (субъективно) не желают совпадать с распоряжениями [власти], (объективно) соответствующими их целям, так что общественная, исходящая от государства справедливость становится *несправедливостью* с точки зрения справедливости, [исходящей] от народа.

II

Право помилования (ius aggratiandi) преступника — будь то смягчение наказания или полное освобождение от него — это самое щекотливое из всех прав суверена: оно доказывает блеск его величия и в то же время ведет в значительной степени к несправедливости.— В отношении преступлений *подданных* друг против друга ему безусловно не следует применять это право; ведь в данном случае безнаказанность (impunitas criminis) — величайшая несправедливость по отношению к подданным. Следовательно, он может применять это право лишь в случае ущерба, нанесенного *ему самому* (crimen laesae maiestatis). Но и в этом случае не тогда, когда из-за безнаказанности может возникнуть угроза для безопасности народа.— Это право единственное, заслуживающее названия права верховной власти.

О правовом отношении гражданина к отечеству и к зарубежным странам

§ 50

Страна (territorium), жители которой уже по конституции, т. е. без надобности совершить какой-нибудь особый правовой акт (стало быть, по рождению), суть сограждане одной и той же общности, называется *отечеством*; страна, где они таковы без этого условия, называется *зарубежной*, а если эта страна представляет собой часть территории, на которую вообще распро-

страняется власть [данного] государства, она называется *провинцией* (в том смысле, в каком это слово употребляли римляне), которая, поскольку она составляет не союзническую (koalisierten) часть империи (imperii) как *местожительства* сограждан, а лишь его *владение* как зависимое, должна уважать территорию господствующего государства как *метрополию* (regio domina).

1. *Подданный* (рассматриваемый также как гражданин) имеет право эмиграции; ибо государство не могло бы удерживать его как свою собственность. Однако вывезти он может лишь свое движимое имущество и не может взять с собой недвижимое; недвижимое имущество он мог бы взять с собой лишь в том случае, если бы он был правомочен продать землю, на которой он до сих пор жил, и взять с собой вырученные за нее деньги.

2. *Государь* обладает правом покровительства *иммиграции* и заселения [страны] чужестранцами (колонистами) (хотя бы коренные жители и косо смотрели на это), но лишь в том случае, если это не влечет за собой сокращение частных земельных владений подданных.

3. В случае если подданный совершил преступление, которое делает всякое общение с ним сограждан пагубным для государства, государь имеет право *изгнания* его в какую-нибудь провинцию за границей, где он будет лишен всех прав гражданина, иначе говоря, [государь имеет] право *ссылки*.

4. Равным образом государь имеет право *высылки* из страны вообще (ius exilii), т. е. пустить своего подданного, совершившего преступление, по белу свету, т. е. за границу вообще (в древненемецком языке это называлось *Elend*); поскольку государь лишает его всякого покровительства, это равносильно тому, что в пределах государства он оказывается вне закона.

§ 51

Три власти в государстве лишь в той мере, в какой они вытекают из понятия *общности* вообще (res publica latius dicta), представляют собой отношения объединен-

ной, a priori происходящей из разума воли народа и чистую идею главы государства, имеющую объективную практическую реальность. Этот глава (суверен) до тех пор остается лишь *пустым порождением мысли* (представляющим весь народ), пока еще нет физической личности, представляющей высшую государственную власть и обеспечивающей этой идее воздействие на волю народа. Отношение высшей государственной власти к воле народа можно мыслить трояким образом: либо *одно лицо* в государстве повелевает всеми, либо *некоторые* равные между собой совместно повелевают всеми остальными, либо, наконец, *все* вместе повелевают каждым, стало быть, и самим собой, иначе говоря, *форма государства* может быть либо *автократической*, либо *аристократической*, либо *демократической*. (Выражение *монархическая* вместо *автократическая* не подходит к имеющемуся здесь в виду понятию: ведь *монарх* — это тот, кто обладает *высшей* властью, *автократ* же, или *самодержец*,— тот, кто имеет *всю* власть; последний — суверен, первый же лишь представляет его.) — Легко заметить, что автократическая форма государства *самая простая*, а именно это — [отношение] короля к народу, стало быть, это [такая форма], где лишь *один* законодатель. Аристократическая форма *сложена* уже из двоякого рода отношений, а именно из отношений знатных между собой (в качестве законодателей), цель которых — быть сувереном, и затем из отношения этого суверена к народу; демократическая же форма самая сложная, а именно она должна сначала объединить волю всех, дабы из этого образовать народ, затем волю граждан, дабы образовать общность, и, наконец, поставить во главе этой общности суверена, который и есть сама эта объединенная воля *. Что касается *применения* права в государстве, то, пожалуй, наиболее простая [форма государства] есть и наилучшая, однако в отношении самого *права* она и наиболее опасная для народа ввиду деспотизма, к которому она весьма сильно

* Об извращении этой формы при захвате власти неправомочными властителями (об *олигархии* и *охлократии*), равно как и о так называемом *смешанном* государственном устройстве, я здесь не упоминаю, так как это завело бы нас слишком далеко.

тяготеет. Правда, в механизме объединения народа посредством принудительных законов упрощение есть разумная максима, а именно когда весь народ пассивен и подчиняется одному лицу, которое стоит над ним; но это не делает подданных *гражданами*; что же касается утешения, которым должен довольствоваться народ, а именно что монархия (здесь, собственно говоря, автократия) — наилучший государственный строй, *если монарх хорош* (т. е. обладает не только волей к правлению, но и проницательностью), то такого рода утешение принадлежит к тавтологическим изречениям и означает только следующее: наилучшее государственное устройство — то, *благодаря которому* государь становится лучшим правителем, т. е. то, которое самое лучшее.

§ 52

Искать *свидетельства истории* этого механизма *бесполезно*, т. е. добраться до начального периода гражданского общества невозможно (ибо дикари не составляют никакого документа относительно своего подчинения закону, и уже из самой природы первобытных людей можно сделать вывод, что они начинали здесь с насилия). А попытка подобного исследования, во всяком случае с целью силой изменить существующий государственный строй, наказуема. В самом деле, такого рода перемена должна была бы быть произведена народом, который собирается толпой с этой целью, следовательно, не законодательством; но бунт в существующем государстве — это ниспровержение всех основанных на гражданском праве отношений, а стало быть, ниспровержение всякого права, т. е. это не изменение гражданского строя, а его уничтожение и затем переход к лучшему строю, что представляет собой не метаморфозу, а палингенез, требующий нового общественного договора, на который прежний договор (теперь уже недействительный) не имеет никакого влияния.— Все же суверен должен иметь возможность изменять существующее государственное устройство, если оно не согласуется с идеей первоначального договора, и при этом сохранять форму, необходимую

для того, чтобы народ составлял государство. Такого рода изменение не может заключаться в том, что государство само переходит от одной из трех указанных выше форм к одной из двух остальных, например аристократы договариваются между собой подчиниться автократии или же они пожелают раствориться в демократии, и наоборот; как будто от свободного выбора и усмотрения суверена зависит, какому устройству он намерен подчинить народ. Ведь даже и в том случае, если бы он принял решение перейти к демократии, он мог бы оказаться неправым по отношению к народу, который может чувствовать отвращение к этому строю и считать более приемлемой для себя одну из двух остальных [форм].

Государственные формы — это всего лишь *буква* (littera) первоначального законодательства в гражданском состоянии, и они могут существовать до тех пор, пока они как принадлежность механизма государственного строя считаются по старой и длительной привычке (следовательно, лишь субъективно) необходимыми. Но *дух* первоначального договора (anima pacti originarii) налагает на устрояющую власть обязательство делать *способ правления* соответствующим идее первоначального договора и, если этого нельзя добиться сразу, постепенно и последовательно так изменять это правление, чтобы оно *по своему действию* согласовалось с единственно правомерным строем, а именно со строем чистой республики, и чтобы старые эмпирические (статутарные) формы, которые служили лишь к тому, чтобы способствовать *покорности* народа, превратились в первоначальную (рациональную) [форму] — единственную, делающую *свободу* принципом, более того, условием любого *принуждения*, которое необходимо для правового государственного строя в подлинном смысле этого слова и которое в конце концов приведет к результату, соответствующему и букве [первоначального договора].— Это единственный прочный государственный строй, при котором *закон* самодержавен и не зависит (anhängt) ни от какого отдельного лица; это конечная цель всякого публичного права, то состояние, единственно в котором каждый может

получить *свое* в *окончательное владение*; между тем, пока указанные формы государства должны по букве [первоначального договора] представлять столь же различные облеченные верховной властью моральные лица, можно признать лишь *временное* внутреннее право, но нельзя признать никакое абсолютно правовое состояние гражданского общества.

Всякая истинная республика есть и не может быть не чем иным, как *представительной системой* народа, дабы от имени народа путем объединения всех граждан обеспечить их права через посредство их уполномоченных (депутатов). Но коль скоро глава государства как лицо (будь то король, дворянство или вся масса народа, демократический союз) также может быть [кем-то] представлен, то объединенный народ не только *представляет* суверена, но он сам *есть* суверен; ведь именно у него (у народа) в руках первоначально находится верховная власть, производными от которой должны быть все права отдельных лиц просто как подданных (во всяком случае как служащих государства), и основанной отныне республике нет уже больше надобности выпускать из рук бразды правления и возвращать их тем, кто держал их прежде и чей абсолютный произвол мог бы снова уничтожить все новые устроения.

Итак, большой ошибкой способности суждения одного из могущественных властителей нашего времени была его попытка выбраться из затруднительного положения, вызванного большими государственными долгами, поручив народу принять на себя это бремя и распределить его по своему усмотрению; ведь народ, естественно, получил таким образом законодательную власть не только в отношении обложения налогом подданных, но и в отношении правительства, а именно [возможность] воспрепятствовать тому, чтобы правительство наделало новых долгов из-за расточительства или войны; стало быть, полностью было уничтожено (а не только временно отменено) владычество монарха, и перешло оно к народу, чьей законодательной воле отныне было подчинено *мое* и

твое каждого подданного. Нельзя также сказать, что при этом должно было быть дано молчаливое, но все же договорное обещание национального собрания не становиться самому сувереном, а лишь управлять его делами, с тем чтобы после приведения их в порядок вернуть бразды правления монарху: ведь подобный договор сам по себе совершенно недействителен. Право верховного законодательства в обществе — это не отчуждаемое, а самое личное право. Тот, кто им обладает, может только через общую волю народа распоряжаться народом, но не самой этой общей волей — первоначальной причиной всех публичных договоров. Договор, который обязывал бы народ вернуть свою власть, не подобал бы ему как законодательной власти, и все же он налагал бы на народ определенное обязательство, а это противоречит принципу: нельзя быть слугой двух господ.

ПУБЛИЧНОГО ПРАВА
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

МЕЖДУНАРОДНОЕ ПРАВО

§ 53

Люди, составляющие один народ, могут быть представлены как уроженцы [данной] страны по аналогии с происхождением от *общего рода* (congeniti), хотя они и не таковы; однако в интеллектуальном и правовом значении, как дети от одной матери (республики), они составляют как бы одну семью (gens, natio), все члены которой (граждане) по происхождению равны между собой и не смешиваются — как с людьми неблагородными — с теми, кто жил бы рядом с ними в естественном состоянии, хотя эти люди (дикари) с своей стороны ввиду не связанной законами свободы, которую они себе избрали, считают себя более благородными; они также составляют народности, но не государства. Право *государств* в отношении друг к другу, которое не совсем правильно называется *международным* правом — оно должно было бы, скорее, называться межгосударственным (ius publicum civitatum),— это то

право, которое мы должны рассмотреть под названием международного права, когда одно государство, рассматриваемое как моральное лицо по отношению к другому государству, в состоянии естественной свободы, а следовательно, и в состоянии постоянной войны делает своей задачей установить отчасти право *на* войну, отчасти право *во время* (im) войны, отчасти право заставлять друг друга выйти из этого состояния войны, стало быть, установить строй, обеспечивающий прочный мир, т. е. право *после* войны; международное право содержит в себе лишь то, что отличает право народов от права естественного состояния отдельных людей или семей (в отношении друг к другу) таким образом, что в международном праве рассматриваются не только отношения одного государства к другому в целом, но и отдельных лиц одного государства в отношении отдельных же лиц другого, равно как и их отношение к другому государству в целом; это отличие от права отдельных лиц в чисто естественном состоянии требует лишь таких определений, которые легко могут быть выведены из понятия естественного состояния.

§ 54

Элементы международного права таковы: 1) государства, рассматриваемые во внешних взаимоотношениях (так же как не подчиняющиеся законам дикари), от природы находятся в неправовом состоянии; 2) это состояние есть *состояние* войны (права более сильного), хотя это и не действительная война и не постоянная действительная вражда, которая (поскольку обе стороны не стремятся к ее смягчению), если даже одна сторона тем самым не поступает с другой стороной не по праву, сама по себе в высшей степени несправедлива, почему соседние государства и обязаны выходить из этого состояния; 3) согласно идее первоначального общественного договора, необходим союз народов не для того, конечно, чтобы вмешиваться во внутренние раздоры другой стороны, а для того, чтобы оказывать друг другу помощь при нападении внешних врагов;

4) этот союз должен быть не суверенной властью (как в гражданском устройстве), а лишь *товариществом* (федерацией), союзом, который в любое время может быть расторгнут и, стало быть, должен время от времени обновляться; это — право in subsidium другому, первоначальному праву — отвращать от себя возможность оказаться в состоянии действительной войны между государствами (foedus Amphictyonum).

§ 55

Когда речь идет о первоначальном праве на войну свободных государств между собой в естественном состоянии (с целью установить состояние, приближающееся к правовому), прежде всего возникает вопрос: какое право имеет государство *по отношению к своим собственным подданным*, [может ли оно] использовать их для войны против других государств, при этом пускать в ход или рисковать их состоянием, даже жизнью, таким образом, что независимо от их собственного мнения — хотят они воевать или нет — их может вовлечь в войну распоряжение суверена?

Это право как будто легко доказать, а именно из права по своему усмотрению распоряжаться *своим* (собственностью). А то, что кто-либо в отношении субстанции *сделал* сам,— это его неоспоримая собственность.— Такова здесь дедукция в том виде, в каком ее сформулировал бы чистый юрист.

Существуют разные *природные продукты* в стране, которые в отношении *количества* того или иного их вида должны были бы рассматриваться так же, как *изделия* (artefacta) государства, так как сама страна не могла бы их производить в таком количестве, если бы не было государства и постоянного, обладающего властью правительства, а жители находились бы в естественном состоянии.— В стране, где я живу, домашние куры (полезнейший вид домашней птицы), овцы, свиньи, рогатый скот и прочие из-за недостатка корма или же из-за хищных животных либо исчезли бы совсем, либо их можно было бы встретить крайне ред-

ко, если бы в стране не было правительства, которое гарантировало бы ее жителям их промыслы и имущество.— То же самое относится к количеству людей, которое может быть незначительным, как в американских пустынях, даже если приложить к этим пустыням очень много труда (которого у них нет). Жители были бы редко рассеяны по стране, так как никто из них не мог бы широко расселяться вместе со своей семьей по земле, которая постоянно находится под угрозой опустошения людьми или дикими и хищными зверями, и, стало быть, на ней нельзя было бы найти достаточное пропитание для столь большого числа людей, какое сейчас населяет ту или иную страну.— Подобно тому как можно сказать о растениях (например, о картофеле) и о домашних животных — поскольку они, что касается количества, *дело рук* человека,— что ими можно пользоваться, потреблять и уничтожать их, так можно как будто и о верховной власти в государстве — о суверене — сказать, что он имеет право отправлять своих подданных, большая часть которых — это [его] собственный продукт, на войну, как на охоту, и на сражения, как на увеселительную прогулку.

Это правовое основание (которое, возможно, и самим монархам может казаться туманным) хотя оно действительно в отношении животных, которые могут быть *собственностью* человека, однако абсолютно не применимо к человеку, особенно как гражданину, который всегда должен рассматриваться в государстве как участвующий в законодательстве (не только как средство, но в то же время и как цель сама по себе) и который, следовательно, должен давать через своих представителей добровольное согласие не только на ведение войны вообще, но и на каждое отдельное объявление войны: только при этом ограничивающем условии государство может располагать его опасной службой.

Итак, мы должны будем вывести это право из *долга* суверена по отношению к народу (а не наоборот); при этом народ должен считаться отдавшим свой голос в пользу такого решения, в каковом качестве он хотя и пассивен (позволяет распоряжаться собой), но все же самодеятелен и представляет самого суверена.

§ 56

В естественном состоянии государств *право на войну* (на вражду) — это дозволенный способ, каким одно государство осуществляет свое право по отношению к другому, а именно при помощи своей собственной *силы*, когда оно считает, что другое государство нанесло ему ущерб; дело в том, что в естественном состоянии через *судопроизводство* (только через него разрешаются споры в правовом состоянии) это право осуществиться не может. — Помимо оскорбления действием (первого посягательства, которое следует отличать от первого проявления враждебности) существует еще *угроза*. Сюда относится либо тот случай, когда одно государство опережает другое в *вооружении*, на чем основывается *превентивное* право (ius praeventionis), либо же *внушающее страх* возрастание (благодаря завоеваниям) могущества (potentia tremenda) какого-либо другого государства. Это есть нанесение ущерба менее могущественным в силу одного лишь *положения*, до всякого *действия превосходящего своей мощью государства*, и в естественном состоянии подобное нападение во всяком случае правомерно. На этом, следовательно, покоится право равновесия всех активно соприкасающихся друг с другом государств.

Что же касается *оскорбления действием*, дающего *право на войну*, то сюда относится удовлетворение по собственному почину за обиду, нанесенную народу народом другого государства, *возмездие* (retorsio) без попытки добиться возмещения (мирным путем) от другого государства, что по своим формальным признакам сходно с внезапным началом войны без предварительного отказа от мира (без *объявления войны*): ведь если хотят найти какое-нибудь право в состоянии войны, то должно быть принято нечто аналогичное договору, а именно должно иметь место *принятие* заявления противной стороны, что обе стороны желают добиваться своего права таким путем.

§ 57

Право *во время* войны — это как раз то в международном праве, что вызывает наибольшую трудность, а именно составить себе понятие об этом праве и мыслить какой-то закон в этом свободном от законов состоянии (inter arma silent leges), не впадая в противоречие с самим собой; право это должно было бы быть следующим: вести войну, руководствуясь такими принципами, согласно которым еще остается возможность выйти из указанного естественного состояния государств (в области внешних взаимоотношений) и вступить в правовое состояние.

Ни одна война между независимыми государствами не может быть *карательной войной* (bellum punitivum). В самом деле, наказание может иметь место лишь при отношениях старшего (imperantis) к подчиненному (subditum), а взаимоотношения двух государств не таковы.— Точно так же эта война не может быть *истребительной* (bellum internecivum) или войной ради *порабощения* (bellum subiugatorium); такая война была бы моральным уничтожением государства (народ которого либо растворяется в массе народа победившего государства, либо попадает в рабство). [И это] не потому, что такое вынужденное средство, пускаемое в ход государством для достижения состояния мира, само по себе противоречит государственному праву, а потому что идея международного права содержит в себе лишь понятие антагонизма в соответствии с принципами внешней свободы — сохранение *своего*, но не способ приобретения, который из-за возрастания мощи одного из государств может стать угрозой для другого.

Государству, которому объявлена война, разрешены всевозможные средства защиты, однако не те, пользование которыми сделало бы его подданных неспособными быть гражданами; ибо в таком случае это государство и себя сделало бы неспособным выступать согласно международному праву в межгосударственных отношениях в качестве лица (которое имело бы равные права с остальными). К таким средствам относятся: использование своих подданных в качестве

шпионов, а шпионов, даже иностранных, в качестве убийц, отравителей (к этому разряду можно было бы отнести и метких стрелков, которые подстерегают в засаде одиночек) или же лишь для распространения ложных слухов; одним словом, нельзя пользоваться такими вероломными средствами, которые могут уничтожить доверие, требующееся для создания будущего прочного мира.

В войне разрешено взимать поставки и контрибуции, но не разрешено грабить народ, т. е. насильно отнимать у отдельных лиц то, что им принадлежит (это было бы ведь разбоем: не побежденный народ, а государство, под властью которого он находился, вело эту войну *через посредство* народа); сумма контрибуции должна быть *назначена* и взиматься по распискам, дабы при заключении мира соразмерно распределить повинности, наложенные на страну или на провинцию.

§ 58

Право *после войны*, т. е. в момент заключения мирного договора и в отношении его последствий, состоит в следующем: победитель ставит условия и ведутся *переговоры*, цель которых — прийти к соглашению с побежденным относительно этих условий и добиться заключения мира, и притом не в соответствии с каким-либо правом, которое имеет победитель якобы в оправдание за мнимое оскорбление со стороны своего противника, а так, что, оставляя этот вопрос открытым, победитель опирается на собственную мощь. Поэтому победитель не может требовать возмещения военных расходов, так как в этом случае он должен был бы выдать войну своего противника за несправедливую; даже если он в мыслях и держит этот довод, он все же не может его привести, ибо иначе он объявил бы войну карательной и снова нанес бы оскорбление. К указанному праву относится и обмен (без всякого выкупа) военнопленными, не считаясь с тем, что число их может быть неодинаковым.

Побежденное государство или его подданные не теряют в результате завоевания страны свою граждан-

скую свободу, так что оно не низводится на положение колонии, а подданные — на положение рабов; в противном случае война была бы карательной, а такая война противоречит себе самой.— *Колония*, или провинция,— это народ, который хотя и имеет свой строй, законодательство и территорию, на которой граждане другого государства всего лишь пришельцы, однако это государство имеет над таким народом высшую исполнительную власть и называется *метрополией*.— Колония находится под властью этого государства, однако имеет самоуправление (через свой собственный парламент, во всяком случае под председательством вице-короля) (civitas hybrida). Метрополией были *Афины* по отношению к различным островам, а теперь Великобритания по отношению к Ирландии.

Еще в меньшей мере может быть следствием победы над народом в войне *холопство* и его правомерность, так как в этом случае надо было бы допустить, что война была карательной. И уже совсем невозможно наследственное холопство, которое вообще есть абсурд, так как вину за чье-либо преступление нельзя наследовать.

Что с заключением мира связана *амнистия*, это заложено уже в самом его понятии.

§ 59

Право мира — это: 1) право находиться в состоянии мира, когда по соседству идет война, или право *нейтралитета*; 2) право требовать уверения в прочности заключенного мира, т. е. право *гарантии*; 3) право на взаимное *объединение* (федерацию) ряда государств для совместной защиты от любых внешних или внутренних возможных нападений, но не на объединение для нападения или внутренних завоеваний.

§ 60

Право государства по отношению к *несправедливому врагу* не имеет ограничений (правда, с точки зрения качества, а не количества, т. е. степени), т. е. государ-

ство, которому был причинен ущерб, может использовать для отстаивания *своего* не *все*, правда, средства, но сами по себе допустимые в той мере, в какой ему позволяют его силы.— Что же такое по понятиям международного права (в котором, как и вообще в естественном состоянии, каждое государство есть судья в своем собственном деле) *несправедливый враг?* Это — тот, чья публично выраженная (будь то словом или делом) воля выказывает максиму, согласно которой, если сделать ее всеобщим правилом, невозможно состояние мира между народами и должно быть увековечено естественное состояние. Сюда относится такое нарушение публичных договоров, о котором можно предполагать, что оно касается дела всех народов, поскольку из-за этого нарушения под угрозой оказывается их свобода, почему от них и требуется объединение против подобного бесчинства для того. чтобы лишить этого врага силы, давшей ему возможность нарушить договоры, но не для того, чтобы *разделить страну* врага и как бы стереть ее с лица земли, так как это было бы несправедливостью по отношению к народу [этой страны], который нельзя лишить его первоначального права — права объединения в общность; указанный союз должен дать возможность этому народу принять другое устройство, которое по самой своей природе не благоприятствовало бы склонности к войне.

Впрочем, выражение: «Несправедливый враг в естественном состоянии» — это *плеоназм*; ведь само естественное состояние есть состояние несправедливости. Справедливым врагом был бы тот, сопротивляться которому было бы с моей стороны несправедливо; но в этом случае он и не был бы моим врагом.

§ 61

Поскольку естественное состояние народов, равно как и отдельных людей,— это состояние, из которого необходимо выйти, для того чтобы вступить в законное состояние, то до этого всякое право народов и все внешнее *мое* и *твое* государств, приобретаемое или сохраняемое войной, лишь *временны* и только в общем

союзе государств (аналогичном союзу, благодаря которому народ становится государством) это право может стать *окончательно* действительным и истинным *состоянием мира*. Но так как при очень большом расширении такого государства народов, охватывающего самые отдаленные уголки земли, управление этим государством, а стало быть, и защита каждого отдельного его члена должны в конце концов стать невозможными, а многочисленность подобных объединений опять-таки приводит к состоянию войны, то *вечный мир* (конечная цель всего международного права) есть, разумеется, неосуществимая идея. Но политические принципы, нацеленные на то, чтобы вступать в такие [международные] связи, которые служили бы постоянному *приближению* к состоянию вечного мира, вполне осуществимы, поскольку такое приближение есть задача, основанная на долге и, стало быть, на праве людей и государств.

Такой *союз* нескольких *государств* для сохранения мира можно назвать *постоянным конгрессом государств*, присоединиться к которому не возбраняется ни одному из соседних государств; нечто подобное (по крайней мере в том, что касается формальностей международного права с целью сохранения мира) имело место еще в первой половине текущего столетия, а именно собрание Генеральных штатов в Гааге; на нем министры большинства европейских дворов и даже самых маленьких республик жаловались на враждебные выпады со стороны других [участников собрания]; тем самым они мыслили себе Европу как единое федеративное государство, которое они рассматривали как бы в качестве третейского судьи в этих их публичных спорах; вместо этого в дальнейшем международное право осталось только в книгах, полностью исчезнув из [министерских] кабинетов, или же, после того как была уже применена сила, оно было в форме дедукций доверено тайникам архивов.

Однако под *конгрессом* разумеется здесь лишь произвольное, в любое время *могущее быть распущенным* собрание различных государств, а не такое объединение, которое (подобно Американским Штатам) осно-

вано на конституции и потому не подлежит роспуску; только при помощи такого конгресса может быть осуществлена идея основания публичного права народов разрешать споры между собой так, как это подобает цивилизованным народам, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, а именно войной.

ПУБЛИЧНОГО ПРАВА
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
ПРАВО ГРАЖДАНИНА МИРА

§ 62

Эта идея разума — идея *мирной*, хотя еще не дружеской, общности всех народов земли без исключения, которые могут вступать друг с другом в полезные отношения,— вовсе не человеколюбивая (этическая) идея, а *правовой* принцип. Природа заключила все эти народы (в силу шарообразности заселяемого ими пространства, представляющего собой globus terraqueus) в определенные границы, и так как владение территорией, на которой может обитать житель земли, мыслимо лишь как владение частью определенного целого, следовательно, как такое владение, на которое каждый житель первоначально имеет право, то все народы *первоначально* состоят в общности земли, но не в *правовой* общности владения (communio) и тем самым не в общности пользования землей или собственности на землю, а в физическом возможном *взаимоотношении* (commercium), т. е. во всестороннем отношении одного ко всем остальным, для того чтобы *предлагать* себя для взаимного *общения*; [каждый человек] имеет право пытаться вступать в такое общение, и за это чужестранец не вправе встречать его как врага.— Это право, поскольку оно имеет в виду возможное объединение всех народов для [установления] определенных всеобщих законов их возможного общения, можно назвать правом *гражданина мира* (ius cosmopoliticum).

Казалось бы, моря могут лишить народы всякого общения между собой, и тем не менее они благодаря

судоходству как раз и есть самые благоприятные естественные условия для сношения между народами, которое, чем больше имеется близких друг к другу *побережий* (например, Средиземноморское побережье), тем больше может быть оживленным, причем посещение этих прибрежных стран и еще в большей мере заселение их для установления связи с метрополией приводит также к тому, что зло и насилие в каком-либо одном месте нашего земного шара чувствуются повсеместно. Но такое возможное злоупотребление не может уничтожить право гражданина земли *пытаться* вступать в общение со всеми и с этой целью *посещать* все страны на земле, хотя это не есть право *поселения* на территории другого народа (ius incolatus); для такого поселения требуется особый договор.

Возникает, однако, вопрос: может ли какой-нибудь народ *располагаться* (accolatus) в новооткрытых странах и вступать во владение по соседству с народом, который уже поселился в данной местности, без его на то согласия?

Когда заселение происходит в такой отдаленности от местонахождения первого [из этих народов], что ни один из них, пользуясь своей землей, не причиняет другому ущерба, то в праве на такое заселение не приходится сомневаться; но если это пастушеские или охотничьи народы (как, например, готтентоты, тунгусы или большинство американских народностей, пропитание которых возможно только при наличии обширных необитаемых территорий), то такое заселение может произойти не с помощью силы, а по договору, и при заключении самого этого договора нельзя пользоваться неосведомленностью коренных жителей в вопросе об уступке подобных местностей; хотя оправдательные причины достаточно правдоподобны, чтобы такого рода насилие казалось служащим для блага мира — отчасти тем, что дикие народы приобщаются к культуре (таков, например, предлог, с помощью которого даже Бюшинг [18] хочет оправдать кровавое введение христианства в Германии), отчасти же ради очищения своей собственной страны от негодных людей в надежде на исправление их или их потомства в другой части света (например,

в Новоголландии),— тем не менее все эти мнимодобрые намерения не могут смыть пятно несправедливости применяемых при этом средств.— Если же на это возразят, что при таких сомнениях в допустимости силой устанавливать состояние законности, быть может, вся земля до сих пор оставалась бы в состоянии беззакония, то такого рода возражение так же мало может уничтожить указанное правовое условие, как и предлог, который выдвигают революционеры, выступающие против государства, а именно что, когда государственный строй негоден, народу следует преобразовать его силой и вообще раз и навсегда проявить несправедливость, дабы потом тем прочнее была установлена и процветала справедливость.

* * *

Заключение

Если кто-то не может доказать, что вещь существует, то пусть он попробует доказать, что она не существует. Если же ни то ни другое ему не удастся (весьма частый случай), то он может еще спросить: *заинтересован* ли он в *принятии* того или другого положения (с помощью гипотезы), и если да, то в теоретическом или практическом отношении, т. е. для того ли, чтобы только объяснить себе некоторое явление (как, например, для астронома обратное движение или неподвижность планет), или же для того, чтобы достигнуть определенной цели, которая в свою очередь может быть либо *прагматической* (чисто технической целью), либо *моральной*, т. е. такой, поставить перед собой которую есть максима, а сама максима есть долг.— Само собой разумеется, что мы здесь сделали своим долгом не *предположение* (suppositio) о выполнимости упомянутой цели, которое есть чисто теоретическое и к тому же проблематичное суждение, ведь для этого (чему-то верить) нет обязательности; наш долг здесь — поступать в соответствии с идеей этой цели, если даже нет ни малейшей теоретической вероятности того, что цель эта будет достигнута; однако невозможность достижения ее также нельзя показать.

Итак, морально практический разум произносит в нас свое неотменимое veto: *никакой войны не должно быть*; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами, которые внутренне хотя и находятся в законном состоянии, но внешне (во взаимоотношениях) — в состоянии беззакония; война — это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права. Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или нереален (ein Ding oder Unding sei) и не обманываемся ли мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет, должны содействовать обоснованию его и принятию такого строя, который представляется нам для этого наиболее пригодным (может быть, республиканизм всех государств вместе и каждого в отдельности), дабы установить вечный мир и положить конец преступной войне, на которую до сих пор как на главную цель были направлены внутренние устроения всех без исключения государств. И если бы даже полное осуществление этой цели оставалось бы всегда лишь благим пожеланием, все же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максиму неустанно действовать в этом направлении, ибо эта максима — наш долг; если же мы считали бы моральный закон в нас обманом, то это вызвало бы отвратительное желание отречься от всякого разума и по своим основоположениям зачислить себя наряду с остальным животным миром в один и тот же механизм природы.

Можно сказать, что установление всеобщего и постоянного мира составляет не просто часть, а всю конечную цель учения о праве в пределах одного лишь разума; ведь состояние мира — это единственное гарантированное *законами* состояние *моего* и *твоего* среди множества живущих по соседству друг с другом людей, стало быть людей, существующих вместе при одном государственном строе; но правило, [которым им следует руководствоваться], должно быть заимствовано не из опыта других людей (которым до сих пор удавалось наилучшим образом им пользоваться)

в качестве нормы для других, а вообще a priori заимствовано разумом из идеала правового объединения людей под публичными законами, ибо все примеры обманчивы (они могут лишь пояснять, но ничего не могут доказать) и, таким образом, нуждаются в метафизике, необходимость которой неосторожно признают даже те, кто над ней смеется, когда, например, как это часто бывает, они говорят: «Наилучший строй тот, где власть принадлежит не людям, а законам». В самом деле, что может быть более метафизически сублимированным, чем именно эта идея, которая все же в соответствии с их собственным утверждением обладает самой верной объективной реальностью, легко обнаруживаемой и в происходящих случаях, и которая единственная — если только ее испытывают и проводят не революционным путем, скачком, т. е. насильственным ниспровержением существовавшего до этого неправильного строя (ибо в этом случае вмешался бы момент уничтожения всякого правового состояния), а путем постепенных реформ в соответствии с прочными принципами — может при непрерывном приближении привести к высшему политическому благу — к вечному миру.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К МЕТАФИЗИЧЕСКИМ НАЧАЛАМ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

Поводом к этим замечаниям служила для меня главным образом рецензия на эту книгу в «Götting. Anz.»[19] № 28 от 18 февраля 1797 года; рецензия эта написана вдумчиво и с проницательностью исследователя, при этом, однако, также с сочувствием и «надеждой, что указанные начала останутся достижением для науки и в дальнейшем»; я хочу использовать эту рецензию как путеводную нить для моих рассуждений и, кроме того, для некоторого дальнейшего развития этой системы.

Сразу же в начале *Введения* к учению о праве мой проницательный рецензент наталкивается на одну дефиницию.— Что такое *способность желания*? «Это,— говорится в тексте,— способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений».— Против этой дефиниции делается такое возражение: «Она сводится на нет, коль скоро отвлекаются от *внешних* условий последствия желания.— Однако способность желания представляет собой кое-что и для идеалиста, хотя для него внешний мир ничто».— *Ответ*: Разве не существует также сильной и в то же время заведомо тщетной тоски (например, «будь на то воля божья, этот человек мог бы еще жить»), которая хотя и *не связана с поступком* (tatleer), однако не *лишена последствий* (nicht folgeleer) и хотя не воздей-

ствует на внешние предметы, зато сильно действует на внутренний [мир] самого субъекта ([например], делает его больным)? Желание как *стремление* (nisus) стать через свое представление *причиной*, даже если субъект понимает недостаточность этой причины для желаемого действия, все же есть каузальность, по крайней мере во внутреннем [мире] субъекта.— Недоразумение же здесь заключается в следующем: так как сознание своей способности *вообще* (в указанном случае) есть в то же время сознание своей *неспособности* в отношении внешнего мира, данная дефиниция неприменима к идеалисту; между тем, поскольку здесь вообще идет речь только об отношении причины (представления) к действию (чувству), каузальность представления (будь то внешняя или внутренняя) относительно предмета этого представления неизбежно должна мыслиться в понятии способности желания.

1

Логическая подготовка одного нового смелого правового понятия

Когда занимающиеся правом философы хотят подняться до метафизических начал учения о праве (без которых все их право было бы лишь статутарным), им не может быть безразличен вопрос об обеспечении полноты *деления* ими правовых понятий: в противном случае их наука будет не основанной на разуме *системой*, а мешаниной.— *Топика* принципов должна быть полной ради формы системы, т. е. должно быть указано *место* для понятия (locus communis), которое остается свободным для этого понятия в соответствии с синтетической формой деления, как бы потом ни доказывали, что то или иное понятие, поставленное на данное место, само по себе противоречиво и не подходит для этого места.

Ученые правоведы до сих пор заняли только два общих места: место *вещного* и место *личного* права. Естественно задать следующий вопрос: поскольку остаются как члены априорного деления еще два свободных места, получаемых от одной лишь формы объеди-

нения обоих в одно понятие, а именно место для лично-вещного права, равно как и место для вещно-личного права, то будет ли такое вновь прибавленное понятие приемлемым и должно ли оно уже теперь встречаться, хотя бы лишь проблематично, в полной таблице деления? Последнее не допускает сомнения. Действительно, чисто логическое деление (отвлекающееся от содержания познания — от объекта) всегда есть *дихотомия*; например, каждое право есть либо вещное, либо невещное право. Но то деление, о котором здесь идет речь, а именно метафизическое, может быть и тетрахотомией, потому что кроме двух простых членов деления прибавляется еще два отношения, а именно отношения ограничивающих право условий, при которых одно право сочетается с другим; возможность такого сочетания требует особого исследования. — Понятие *лично-вещного права* сразу же отпадает, так как нельзя мыслить право *вещи* по отношению к лицу. Но спрашивается: так же ли немыслимо здесь обратное отношение, или же такое понятие, а именно понятие *вещно-личного права*, не только не содержит внутреннего противоречия, но и составляет необходимое понятие (данное a priori в разуме) для понятия внешнего *мое* и *твое*, [указывающее], что лица *рассматриваются* так же, как вещи, хотя и не во всех отношениях, однако ими *обладают* и во многих отношениях обращаются с ними, как с вещами.

2

Обоснование понятия вещно-личного права

Итак, дефиниция вещно-личного права вкратце такова: это право человека иметь какое-нибудь *лицо*, кроме себя, как *свое* *. Я намеренно говорю: *лицо*, ибо

* Я здесь не говорю: иметь какое-нибудь лицо как мое лицо (als die meinige) (не употребляю здесь прилагательного), а говорю: как *мое* (τό meum, т. е. употребляю здесь существительное). В самом деле, я могу сказать: это — *мой отец*, что обозначает лишь мое физическое отношение (связи) к нему вообще, например «я *имею* отца». Но я не могу сказать: я имею отца как *мое*. Если же я говорю: моя жена, то это обозначает особое, а именно правовое, отношение владельца к предмету владения (даже если пред-

всяким другим *человеком*, который лишился своей личности (стал холопом) из-за совершенного им преступления, можно, конечно, располагать как *своим*; но не об этом вещном праве здесь идет речь.

Составляет ли это понятие «как новый феномен на юридическом небосклоне» некую stella mirabilis (явление, вырастающее до размеров звезды первой величины, дотоле никогда не виданное, постепенно вновь исчезающее и, может быть, когда-нибудь возвращающееся), или же это просто *падающая звезда*, это мы сейчас рассмотрим.

3
Примеры

Иметь что-то внешнее *своим* означает владеть, основываясь на праве; владение же — это условие возможности пользования. Когда указанное условие мыслится только как физическое, владение называется *держанием*.— Одного лишь правомерного держания недостаточно, правда, для того, чтобы на этом основании выдать предмет за *мое* или сделать его таковым; но когда я правомочен, на каком бы то ни было основании, настаивать на держании предмета, который ускользает или вырывается [кем-то] из-под моей власти, то это правовое понятие есть знак (подобно действию в отношении его причины) того, что я считаю себя правомочным обращаться с этим предметом как со *своим* и именно так пользоваться им, а себя считаю находящимся по отношению к нему в *умопостигаемом* владении им.

Свое означает здесь, правда, *свое* не в смысле собственности на лицо другого (так как человек не может быть собственником ни самого себя, ни тем более другого лица), а лишь *свое* в смысле права пользования (ius utendi fruendi) — права непосредственно пользоваться данным лицом как средством для своей цели *подобно* вещи, но без нанесения ущерба его личности.

мет этот — лицо) как к *вещи*. Владение же (*физическое*) — это условие возможности *обращения* (manipulatio) с чем-то *как* с вещью, хотя в каком-то другом отношении оно должно рассматриваться и как лицо.

Однако цель эта как условие правомерности пользования должна быть морально необходимой. Мужчина не может желать женщину для того, чтобы *пользоваться* ею как вещью, т. е. испытывать непосредственное удовольствие от чисто животного общения с ней, равно как и женщина не может отдаваться ему для этого, не отказываясь, как и мужчина в этом случае, от своей личности (плотское или скотское совокупление), т. е. не могут этого, не состоя в браке, в который в качестве взаимной отдачи себя как лица во владение другого дóлжно *заранее* вступить, дабы не потерять человеческий облик (entmenschen) из-за плотского пользования друг другом.

Без этого условия плотское наслаждение в принципе (хотя и не всегда по результату) сродни *каннибализму*. *Истребляется* ли [плоть] ртом и зубами, или же женская плоть из-за беременности и возможного смертельного исхода родов, а мужская — в результате истощения от частых притязаний женщины на половую силу мужчины, различие здесь только в способе наслаждения, и одна сторона в отношении другой при таком взаимном пользовании половыми органами действительно представляет собой *потребляемую вещь* (res fungibilis): если бы кто-то сделал себя такой вещью посредством *договора*, то договор был бы противозаконным (pactum turpe).

Точно так же мужчина и женщина не могут произвести на свет ребенка как свой совместный *продукт* (res artificialis), не взяв на себя по отношению к ребенку и по отношению друг к другу *обязательство* содержать его; иначе это то же самое, что приобретение (правда, только по форме) человека *подобно* вещи (лишь в соответствии с вещно-личным правом). Родители * имеют право по отношению к любому владельцу ребенка, вырванного из-под их власти (ius in re), и в то же время право принуждать ребенка к любой работе и любому исполнению их приказаний, которые

* В соответствии с немецкой орфографией слово Älteren обозначает seniores, Eltern же — parentes; в произношении это не различается, но по смыслу различие очень велико.

не противоречат возможной соответствующей законам свободе (ius ad rem); следовательно, они имеют и личное право на своего ребенка.

Наконец, когда с наступлением совершеннолетия долг родителей содержать ребенка прекращается, они еще имеют право использовать своих детей как членов семьи, подчиняющихся их приказаниям, для поддержания домашнего быта до их отделения от семьи; это долг родителей в отношении своих детей, вытекающий из естественного ограничения права родителей. До указанного момента дети — домочадцы и принадлежат к *семье*, но после отделения принадлежат к ее *прислуге* (famulatus), которая, следовательно, может быть присовокуплена к *своему* хозяина дома не иначе как по договору (в качестве его домашних слуг). Равным образом и слуги *вне семьи* могут на основе вещно-личного права быть причислены к *своему* хозяина дома и по договору приобретены в качестве челяди (famulatus domesticus). Такой договор не просто договор о *найме труда* (locatio conductio operae), а договор об отдаче себя как лица во владение хозяина дома, т. е. договор о *найме лица* (locatio conductio personae), отличающийся от договора о найме труда тем, что челядь соглашается на *все дозволенное*, что́ относится к благополучию домашнего быта и не возлагается на нее как специально заказанная и особо определенная работа; нанятый же на определенную работу (ремесленник или поденщик) не становится *своим* другого лица и, стало быть, не член семьи.— Хозяин дома не может (via facti) *завладеть* нанятым на определенную работу как вещью, даже если он живет в его доме (inquilinus), потому что этот работник не состоит в правовом владении другого лица, которое обязывает его к выполнению определенных работ; хозяин дома должен на основе личного права настаивать на выполнении обещанных работ, которое обеспечивается правовыми средствами (via iuris).— Вот то, что можно сказать в объяснение и защиту необычного, вновь прибавленного правового основания в естественном законоведении, которым, однако, молчаливо пользовались всегда.

4
О смешении вещного права с личным

Далее, мне ставится в упрек как гетеродоксия в естественном частном праве также и утверждение: «П о к у п к а у н и ч т о ж а е т н а е м» («Учение о праве», § 31, стр. 129[20]).

То, что можно отменить наем дома до истечения обусловленного времени жительства съемщика и, следовательно, нарушить, казалось бы, данное ему обещание, если только это делается в обычное время переезда и в обычный, установленный гражданским законодательством срок, с первого взгляда представляется противоречащим всем договорным правам.— Если, однако, можно доказать, что съемщик, заключая свой контракт о найме, знал или должен был знать, что данное ему обещание *сдающего внаем* как собственника естественно (без особого указания в контракте), стало быть молчаливо, связано с условием: *если только сдающий внаем не будет вынужден в течение указанного срока продать свой дом* (или, обанкротившись, вынужден будет предоставить свой дом заимодавцам),— то становится ясно, что сдающий внаем не нарушает своего обещания, уже самого по себе разумно обусловленного, и право съемщика не ущемляется в случае расторжения контракта до истечения срока найма.

В самом деле, право съемщика, вытекающее из контракта о найме,— это *личное* право на то, что́ одно определенное лицо должно предоставить другому (ius ad rem), а не право по отношению к каждому владельцу вещи (ius in re), т. е. не *вещное* право.

Конечно, съемщик мог оградить себя в своем *контракте о найме* и приобрести себе вещное право на дом; но для этого ему нужно было, чтобы контракт на дом того, кто сдает внаем, как закрепленный на земле, был *внесен в ипотечную книгу*; в этом случае никакой отказ собственника, ни даже смерть его (естественная или гражданская — банкрот) не могли бы съемщика лишить его пра́в до истечения обусловленного контрактом времени. Если же он этого не сделал или потому, что хотел сохранить свободу снять другой дом на луч-

ших условиях, или же потому что хозяин не пожелал, чтобы на его доме лежало такое onus, то из этого надо сделать вывод, что в отношении срока прекращения [контракта] (речь идет не о сроке, обусловленном гражданским законодательством) каждый из них отдавал себе отчет в том, что он заключил молчаливо обусловленный контракт о том, что контракт о найме может быть снова расторгнут по соображениям удобства той или другой стороны. Правомочие уничтожить наем через покупку подтверждают некоторые правовые последствия из такого *голого* контракта о найме; в самом деле, в случае смерти съемщика от его наследника не требуется обязательства продлить наем, потому что это лишь обязательство по отношению к определенному лицу и оно прекращается со смертью этого лица (причем, однако, законное время прекращения [контракта] непременно должно учитываться). Точно так же право съемщика, как такового, не может распространяться на его наследников без особого договора; равным образом съемщик без специального соглашения не правомочен при жизни обеих сторон назначать *субарендатора*.

5

Дополнение к разбору понятия *права наказания*

Сама идея государственного устройства *людей* содержит в себе понятие карающей справедливости, принадлежащей верховной власти. Возникает лишь вопрос, безразличны ли для законодателя способы наказания, если только они годятся в качестве средства устранения преступления (как нарушения государственной безопасности в вопросе владения каждого *своим*), или же надо принимать также во внимание уважение к человечеству в лице преступника (т. е. уважение к роду [человеческому]), и притом исходя из чисто правовых оснований, поскольку я все еще считаю ius talionis по форме единственной a priori определяющей (а не взятой из опыта, который указывал бы, какие целительные средства для этого наиболее сильно

действующие) идеей, служащей принципом карающего права *.— Как, однако, будет обстоять дело с наказаниями за преступления, не допускающие никакой *отплаты*, так как эти наказания или сами по себе невозможны, или сами были бы наказуемым преступлением против *человечества* вообще, как, например, изнасилование, а также мужеложство или скотоложство? Первые два из указанных преступлений [следует наказывать] кастрацией (как белых или черных евнухов в гареме), последнее — вечным изгнанием из гражданского общества, потому что такой человек сам себя сделал недостойным общества людей.— Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.— Указанные преступления потому и называются противоестественными, что они совершаются против самого человечества.— *Произвольно* наказывать за них — это противоречит букве понятия *карающей справедливости*. Преступник лишь в том случае не может жаловаться, что с ним поступили не по праву, когда он сам своими руками совершил преступление и когда его постигает, если не по букве, то по духу карающего закона, то самое зло, которое он совершил против другого.

---

* В каждом наказании есть нечто задевающее (с полным правом) чувство чести обвиняемого, потому что наказание содержит в себе чисто одностороннее принуждение, и, таким образом, его достоинство гражданина, как такового, в некоторых случаях по меньшей мере не принимается во внимание: его подчиняют внешней обязанности, которой он со своей стороны не может противиться. Знатный и богатый человек, которого подвергают денежному штрафу, испытывает больше унижения от необходимости склониться перед волей нижестоящего, чем от потери денег. *Карающую справедливость* (iustitia punitiva), поскольку аргумент *наказуемости — моральный аргумент* (quia peccatum est), следует здесь отличать от *благоразумия* в вопросах наказаний, которое носит чисто *прагматический* характер (ne peccetur) и основывается на опыте относительно того, какие средства действуют сильнее всего для предотвращения преступления; такое благоразумие занимает в топике правовых понятий совсем иное место, locus iusti, но не место conducibilis, или *полезного* для определения цели, и не место одного лишь honesti, место которого следует искать в этике.

6

О праве давности

«Право *давности* (usucapio) должно быть обосновано, согласно указанному на стр. 131[21] и сл., естественным правом. Ибо если не допустить, что честным владением можно обосновать *идеальное приобретение*, как это здесь называется, то вообще никакое приобретение не было бы гарантировано как окончательное. (Но господин К[ант] даже в естественном состоянии допускает лишь предварительное приобретение и настаивает поэтому на юридической необходимости гражданского устройства.— Я утверждаю себя в качестве честного владельца лишь по отношению к тому, кто не может доказать, что он до меня был *честным владельцем* той же вещи и перестал им быть не по своей воле.)»— Не об этом идет речь, а о том, вправе ли я *утверждать*, что я также собственник, хотя бы и объявился претендент, утверждающий, что он *еще раньше* был истинным собственником вещи, но узнать о его существовании как владельца и о его действительном владении как собственника было *абсолютно* невозможно, что бывает тогда, когда этот претендент не представил со своей стороны (по своей ли вине или нет) никакого общезначимого доказательства своего непрерывного владения, например через внесение в матрикул или бесспорной подачей голоса в качестве собственника на гражданских собраниях.

В самом деле, вопрос стоит так: кто должен доказать его правомерное приобретение? На владельца нельзя возложить подобное обязательство (onus probandi), ибо в пределах его зафиксированной [документами] истории он состоит во владении вещью. Прежний предполагаемый собственник вещи, согласно правовым принципам, полностью отрезан от ряда последующих ее владельцев промежутком времени, в течение которого он не представлял никакого действительного с гражданской точки зрения доказательства своего [права] собственности. Отсутствие какого бы то ни было публичного акта владения делает его претендентом, не имеющим никаких оснований. (Напротив, здесь,

как в теологии, действительно положение: conservatio est *continua* creatio.) Если бы даже и объявился какой-нибудь до сих пор не обнаружившийся, хотя и снабженный задним числом отыскавшимися документами, претендент, то все же и здесь остается сомнение, не появится ли со временем еще какой-нибудь более давний претендент, который сумеет обосновать свои притязания на еще более раннее владение.— От *длительности* владения вовсе не зависит при этом окончательное *приобретение* вещи по *праву давности* (acquirere per usucapionem). В самом деле, нелепо было бы допустить, что нечто неправое становится в конце концов правом лишь потому, что оно долгое время было дозволено. *Пользование* (каким бы оно ни было длительным) предполагает право на вещь, и никак нельзя считать, что право должно основываться на пользовании. Следовательно, *право давности* (usucapio) как приобретение благодаря длительному пользованию вещью — это само себе противоречащее понятие. Не менее противоречиво также понятие *лишения* притязаний *силы за давностью* как *способа сохранения* [владения] (conservatio possessionis meae per praescriptionem); правда, оно отличается от предыдущего понятия по аргументу присвоения. А именно это — негативное основание (т. е. совершенное *непользование* своим правом, непользование даже тем правом, которое необходимо для объявления себя владельцем) для отказа от притязаний (derelictio), который представляет собой правовой акт, т. е. применение своего права по отношению к другому, для того чтобы, лишив его притязаний (per praescriptionem), приобрести объект этих притязаний; а это заключает в себе противоречие.

Таким образом, я приобретаю без доказательства и без какого бы то ни было правового акта — мне незачем доказывать,— приобретаю по закону (lege); а что же дальше? *Публичное* освобождение от притязаний, т. е. *гарантия моего владения законом* в силу того, что мне не надо доказывать и что я основываюсь на непрерывном владении. Но то обстоятельство, что любое *приобретение* в естественном состоянии есть лишь предварительное приобретение, не имеет никакого

влияния на вопрос о гарантии *владения* приобретенным, которая должна предшествовать приобретению.

7

О наследовании

Что касается права наследования, то на этот раз господина рецензента оставила его обычная проницательность, позволявшая ему нащупать нерв моего доказательства.— Я вовсе не говорю (на стр. 135[22]), будто «каждый человек необходимо принимает каждую *предложенную ему вещь*, принимая которую он может только выиграть, но ничего не может проиграть» (ибо подобных вещей вообще не существует), а говорю лишь, что каждый в один и тот же момент неизбежно и молчаливо, но при этом также фактически принимает *право предложения*, а именно когда суть дела такова, что взять свое предложение обратно совершенно невозможно, т. е. в момент смерти данного лица: дающий обещание не может теперь отменить свое предложение и принимающий обещание, не нуждаясь в совершении какого-нибудь правового акта, в этот же момент становится акцептантом, но акцептантом не обещанного наследства, а права принять его или отвергнуть. В этот момент при вскрытии завещания он считает, что еще до принятия наследства стал более состоятельным, чем до этого, ибо он приобрел исключительно лишь *правомочие принять* [наследство], которое само уже есть состояние. [Я говорю] при этом, что только при наличии гражданского состояния возможно что-то сделать *своим* другого лица, когда его уже нет; этот переход имущества из рук умершего [в другие руки] ничего не меняет в отношении возможности приобретения в соответствии со всеобщими принципами естественного права, хотя в основу применения их к указанному случаю должно быть положено гражданское устройство.— Вещь, ничем не обусловленное принятие которой или отказ от которой зависит от моего свободного выбора, называется res iacens. Если собственник какой-нибудь вещи даром предлагает ее мне (обещает, что она будет моей),

например мебель из дома, из которого я как раз собираюсь выехать, то, до тех пор пока он не берет назад свое обещание (что немыслимо, если он тем временем умирает), я имею исключительное право на принятие предложенного (ius in re iacente), т. е. один только я могу по своему усмотрению принять ее или отвергнуть; и это право исключительного выбора я приобретаю не посредством особого правового акта — моего заявления: «*Я хочу, чтобы у меня было такое право*», а без него (lege).— Итак, я могу, правда, заявить, что я хочу, *чтобы вещь мне не принадлежала* (потому что принятие этой вещи могло бы, [например], причинить мне неприятности в отношениях с другими людьми), но я не могу хотеть обладать исключительным правом выбора: *должна мне принадлежать эта вещь или нет*; ведь такое право (принятия или отказа [от вещи]) я имею и без заявления о принятии мной [вещи] непосредственно благодаря предложению; ведь если бы я мог даже отказаться от выбора, то я бы выбрал отсутствие выбора, а это было бы противоречием. Такое право выбора переходит ко мне в момент смерти завещателя, благодаря завещанию которого (institutio heredis) я хотя и не приобретаю еще ничего из его имущества, однако приобретаю *чисто правовое* (умопостигаемое) владение этим имуществом или его частью; я могу уступить его принятие в пользу других, и, значит, это владение ни на мгновение не прерывается, наследование передается в виде некоего непрерывного ряда от умирающего к назначенному наследнику в силу принятия им [предложения], и таким образом, вне всякого сомнения, подтверждается положение: testamenta sunt iuris naturae.

8

О правах государства в отношении *вечных* пожертвований в пользу его подданных

Пожертвование (Stiftung) (sanctio testamentaria beneficii perpetui) — это утвержденное государством добровольное благотворительное установление для определенных членов государства и их потомков, сущест-

вующее до тех пор, пока все они не вымрут.— Такое пожертвование называется *вечным*, если распоряжение о его содержании связано с самим устройством государства (ведь государство должно рассматриваться как вечное). Его благотворение предназначается или для *народа* вообще, или для какой-то объединенной по определенным принципам части народа — для *сословия* или для *семьи* и всех ее потомков. Примером первого рода пожертвований могут служить *богадельни*, второго — *церкви*, третьего — *сословные организации* (Orden) (духовные и светские), четвертого — *майораты*.

Об этих корпорациях и их *праве* наследования говорят, что они не могут быть упразднены, так как такое право становится собственностью наследника, назначенного по *завещанию*, а упразднить такой порядок (corpus mysticum) — это все равно что отнять у кого-нибудь *свое*.

A

Благотворительное заведение для бедных, инвалидов и больных, содержащееся на государственные средства (в богадельнях и больницах), действительно никогда не может прекратить свое существование. Но если отдать предпочтение не букве, а смыслу воли завещателя, то могут возникнуть временные обстоятельства, которые делают желательным упразднение такого пожертвования, по крайней мере по форме.— Так, пришли к выводу, что призрение бедных и больных (за исключением тех, кто находится в сумасшедших домах) будет лучше и обойдется дешевле, если пособие будет им выдаваться в виде определенной (соответствующей потребности времени) денежной суммы, на которую они смогут снять для себя помещение там, где захотят — у родственников или знакомых, чем если бы, как, например, в приюте Гринвича, для них устраивались великолепные, но весьма ограничивающие их свободу заведения с дорогостоящим персоналом.— При этом нельзя сказать, что государство отнимает у народа, имеющего право пользоваться таким пожерт-

вованием, [его] *свое*; скорее, государство споспешествует народу, выбирая для его содержания более мудрые средства.

B

Духовенство, которое плотски не размножается (католическое), владеет под покровительством государства земельными угодьями и постоянно проживающими на них подданными, принадлежащими к духовному государству (называющемуся церковью), которому миряне во спасение своей души отдали себя по завещанию в качестве его собственности; и таким образом, духовенство как особое сословие имеет владения, которые из века в век законосообразно передаются по наследству и в достаточной мере документированы папскими буллами.— Можно ли считать, что полновластием светского государства духовенство может быть лишено этого отношения между ним и мирянами, и не означает ли это то же, что силой отнять у кого-нибудь *свое*, ведь была же сделана такая попытка неверующими французской республики?

Вопрос стоит здесь так: может ли церковь принадлежать к государству или государство к церкви как *свое*, ведь две верховные власти не могут подчиняться друг другу без того, чтобы между ними не возникали противоречия.— Что только *первое устройство* (politico-hierarchica) может само по себе быть прочным, это само собой *ясно*; ведь всякое гражданское устройство от *мира сего*, потому что оно земная (человеческая) власть, которую вместе с вытекающими из нее следствиями может засвидетельствовать опыт. Верующие же, *царство* которых на небе и в *загробном мире*, должны, если за ними признается устройство, относящееся к небесному царству (hierarchico-politica), испытывать земные страдания, подчиняясь верховной власти светских людей.— Следовательно, может существовать только первое устройство.

Религия (в явлении) как вера в церковные установления и власть священников как аристократов такого устройства, или даже когда эта власть едино-

державна (папская), не может быть навязана народу или отнята у него никакой гражданской властью; точно так же нельзя отстранять (как это делается в Великобритании в отношении ирландского народа) гражданина от государственной службы и лишать его вытекающих из нее выгод из-за того, что его вероисповедание отличается от религии, исповедуемой двором.

Когда же некоторые набожные и верующие души, дабы молитвами, отпущением грехов и покаянием (за которые назначенные для этого служители (священники) обещают облегчить им участь на том свете) причаститься благодати, которой церковь обещает оделить верующих и после их смерти, приносят что-то в дар на вечные времена, благодаря чему некоторые угодья должны после их смерти перейти в собственность церкви и государство при этом в той или иной *части* или даже *совсем* становится в ленную зависимость от церкви,— тогда подобное пожертвование, сделанное якобы на вечные времена, утверждено отнюдь не навечно, государство может в любой момент сбросить с себя это бремя, возложенное на него церковью.— Ведь сама церковь — это институт, основанный исключительно на вере, и, когда заблуждение, содержащееся в указанном мнении, исчезает благодаря просвещению народа, вместе с ним рушится и основанная на этом заблуждении устрашающая власть духовенства, и государство с полным правом завладевает собственностью, присвоенной церковью, а именно землей, подаренной ей по завещаниям. Правда, ленники существовавшего до этого времени института могут на основании своего права потребовать, чтобы им не наносился ущерб на протяжении всей их жизни.

Даже пожертвования на вечные времена в пользу бедных людей или учебных заведений, поскольку они имеют определенный, начертанный пожертвователем характер согласно его идее, не могут быть основаны навечно, и участок земли не может быть навсегда отягощен ими; государство должно иметь право свободно распоряжаться ими в соответствии с потребностями времени.— Что трудно бывает провести эту идею

повсеместно (например, иногда бедные студенты должны восполнять недостаточность благотворительного школьного фонда нищенством, исполняя [на улицах] песни), это не должно никого удивлять; ведь более щедрый пожертвователь, но в то же время и с более честолюбивыми намерениями не хочет, чтобы кто-либо другой вносил в это дело изменения в соответствии со своими понятиями, а желает, чтобы *он* сделался бессмертным. Однако это не меняет сути самого дела, а также права и даже обязанности государства изменить любое пожертвование, если оно мешает поддержанию и прогрессу государства; таким образом, подобные пожертвования никогда нельзя рассматривать как утвержденные навечно.

С

Если дворянство страны даже при монархическом, а не аристократическом строе бывает дозволенным на определенное время и необходимым в силу определенных обстоятельств институтом, все же ни в коем случае нельзя утверждать, что это сословие может быть основано навечно и что глава государства не правомочен полностью отменить привилегии этого сословия или что, в случае когда он это делает, он отнимает у (благородных) подданных [их] *свое*, принадлежащее им по наследству. Дворянство — это временное, освященное авторитетом государства цеховое товарищество, которое должно приспосабливаться к обстоятельствам времени и не должно ущемлять столь долго отодвигавшееся на задний план всеобщее право человека. — В самом деле, ранг дворянина в государстве не только зависит от самого строя, но и составляет всего лишь его акциденцию, что возможно лишь благодаря присущности [его] государству (дворянин, как таковой, мыслим только в государстве, но не в естественном состоянии). Следовательно, если государство изменяет свой строй, то тот, кто от этого теряет свой титул и свои преимущества, не может сказать, что у него отнимают [его] *свое*, так как он мог называть это своим только при условии неизменности прежней формы

государства, а государство имеет право изменить свою форму (например, преобразоваться в республику).— Итак, ни одна сословная организация и никакая привилегия носить знаки ее отличия не дают *вечного* права на такое владение.

D

Что же касается, наконец, пожертвования в виде *майоратов*, когда помещик предписывает по завещанию, чтобы в последовательном ряду наследников владельцем поместья (Gutsherr) всегда становился самый старший в семье (по аналогии с государственным строем наследственной монархии, где таковым бывает *государь* [Landesherr]), то такого рода пожертвование не только может быть в любое время упразднено с согласия всех родственников со стороны отца, не только не может существовать вечно, как если бы право наследования было тесно связано с землей, и не только нельзя сказать, будто отмена его есть нарушение пожертвования и воли пожертвователя,— но и здесь государство имеет право и даже обязано при постепенном накоплении причин для его собственного преобразования не давать вновь возродиться такой федеративной системе своих подданных, напоминающих в данном случае вице-королей (по аналогии с монархами и сатрапами), если эта система себя изжила.

Заключение

Под конец господин рецензент делает еще следующее замечание, касающееся изложенных под рубрикой «Публичное право» идей, «относительно которых,— как он говорит,— место не позволяет мне здесь высказаться»: «Насколько нам известно, еще ни один философ не признавал самого парадоксального из всех парадоксальных положений, [а именно] что одна лишь *идея* верховной власти должна меня заставить повиноваться каждому, кто объявит себя моим господином, как своему господину, не спрашивая о том, кто дал

ему право мне приказывать. Неужели это одно и то же: повиноваться верховной власти и главе [ее] и считать a priori своим господином то или иное лицо, чье существование не дано даже a priori?» — Ну, допустим, что здесь имеется *парадоксальность*, но, надеюсь, при более тщательном рассмотрении нельзя будет уличить [нас] по крайней мере в *гетеродоксии*; напротив, пусть проницательный и мягко осуждающий основательный рецензент (который, несмотря на то что находит указанное место предосудительным, «считает эти метафизические начала учения о праве в целом полезными для науки») не пожалеет о том, что он взялся защитить их как заслуживающие по крайней мере повторного исследования от упрямых и поверхностных критических замечаний других.

Мое положение, которое оспаривается как предосудительное, следующее: тому, кто обладает верховной повелевающей и законодательной властью над народом, дóлжно повиноваться, и притом столь юридически безусловно, что наказуемо уже одно стремление публично *доискиваться*, на каком основании она была приобретена, иначе говоря, ставить под сомнение это основание, дабы оспорить его при возможной его недостаточности; *повинуйтесь правительству*, *имеющему над вами власть* (во всем, что не противоречит внутренне моральному),— это категорический императив.— Но разум рецензента восстает, кажется, не только против самого этого принципа, который в основу права кладет факт (завладение) как условие, но и того, что *одна лишь идея* верховной власти над народом заставляет меня, принадлежащего к этому народу, без предварительного исследования повиноваться присвоенному праву (учение о праве, § 49).

Любой факт есть предмет в *явлении* (чувств); напротив, то, чтó может быть представлено только чистым разумом, чтó должно быть причислено к *идеям*, адекватно которым не может быть дан в опыте ни один предмет,— а таково совершенное *правовое устройство* у людей — это вещь в себе.

Итак, если существует народ, объединенный законами под верховной властью, то он дан как предмет

опыта сообразно с идеей единства этого народа *вообще*, подчиняющегося обладающей верховной властью воле, но дан он, конечно, только в явлении; это значит, что правовое устройство в общем смысле слова существует и, хотя бы в нем и было много недостатков и грубых ошибок и оно нуждалось в постепенных серьезных улучшениях, все равно сопротивляться ему безусловно недопустимо и наказуемо; ибо если бы народ считал себя вправе противопоставлять силу этому, пусть еще несовершенному, строю и верховной власти, то он воображал бы, что имеет право заменить силой законодательство, свыше предписывающее все права; а это была бы уничтожающая самое себя высшая воля.

Идея государственного устройства вообще, которая в то же время представляет собой для каждого народа абсолютное веление практического разума, судящего в соответствии с правовыми понятиями, *священна* и неодолима; и хотя бы организация государства сама по себе и не была свободна от изъянов, все равно ни одна подчиненная власть в государстве не может оказывать сопротивление действием законодательствующему главе его, а присущие ему недостатки должны быть постепенно устранены с помощью реформ, которые оно само проводит в отношении себя; ибо в противном случае, если у подданных будет противоположная максима (поступать по самоуправному произволу), хороший государственный строй сможет быть создан лишь по воле случая.— Веление: «Повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть» — не допытывается, каким образом правительство пришло к этой власти (так допытываться можно разве лишь для того, чтобы ее подорвать); ведь правительство, которое уже есть, под властью которого вы живете, уже обладает законодательством, относительно которого вы хотя и можете публично умствовать, однако не можете объявлять себя противостоящими этой власти законодателями.

Безусловное подчинение воли народа (которая сама по себе не объединена, стало быть свободна от закона) *суверенной* (объединяющей всех *единым* законом) воле — это *действие*, которое может быть начато лишь с помощью завладения верховной властью и таким

образом впервые утверждает публичное *право.* — Разрешить еще сопротивление этому полновластию (ограничивающее эту верховную власть) означало бы противоречить самому себе; ибо в таком случае эта власть (которой можно сопротивляться) не была бы законодательной верховной властью, которая первая определяет, что́ есть публичноправовое и что́ нет, а ведь этот принцип уже a priori* заложен в *идее* государственного устройства вообще, т. е. в понятии практического разума; правда, для этого принципа нельзя привести ни один *адекватный* пример в опыте, но ни одна идея не должна противоречить ему как норма.

МЕТАФИЗИКА НРАВОВ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА УЧЕНИЯ О ДОБРОДЕТЕЛИ

образом впервые утверждает публичное *право*.— Разрешить еще сопротивление этому полновластию (ограничивающее эту верховную власть) означало бы противоречить самому себе; ибо в таком случае эта власть (которой можно сопротивляться) не была бы законодательной верховной властью, которая первая определяет, что́ есть публичноправовое и что́ нет, а ведь этот принцип уже a priori заложен в *идее* государственного устройства вообще, т. е. в понятии практического разума; правда, для этого принципа нельзя привести ни один *адекватный* пример в опыте, но ни одна идея не должна противоречить ему как норма.

МЕТАФИЗИКА НРАВОВ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА УЧЕНИЯ О ДОБРОДЕТЕЛИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если относительно какого-то предмета существует *философия* (система познания разумом из понятий), то для этой философии должна также существовать система чистых, независимых от всяких условий созерцания понятий разума, т. е. некая *метафизика*.— Возникает только вопрос: требуются ли для каждой *практической* философии как учения о долге, стало быть и для *учения о добродетели* (этики), еще и *метафизические начала*, чтобы быть в состоянии излагать ее как истинную науку (систематически), а не только как нагромождение отдельно исследуемых учений (фрагментарно).— Необходимость таких метафизических начал для учения о праве не вызывает ни у кого сомнений, так как это учение независимо от всякой *цели* как материи произвола касается лишь *формального* в произволе, ограничиваемом во внешних отношениях согласно законам свободы. Учение о долге, следовательно, есть здесь лишь *учение о знании* (doctrina scientiae) *.

---

* Именно поэтому *знаток практической философии* не есть *практический философ*. Практический философ тот, который принципом *своих поступков* делает *конечную цель разума*, связывая с ней также и необходимое для этого знание, которое, будучи направлено на образ действий, имеет дело только с долгом добродетели, и ему незачем прясть тончайшие нити метафизики, когда оно не касается правового долга, ибо только в последнем случае на весах справедливости по принципу равенства действия и противодействия должны быть с математической точностью определены *мое* и *твое*. В самом деле, здесь речь идет не просто о том,

В этой философии (учении о добродетели) кажется противоречащим самой ее идее обращение к *метафизическим началам*, с тем чтобы очищенное от всего эмпирического (от всякого чувства) понятие долга сделать все же мотивом. В самом деле, какое же мы можем составить убедительное, обладающее геркулесовой силой понятие для преодоления порождающих порок склонностей, если добродетель должна брать себе оружие из арсенала метафизики? Ведь метафизика — дело спекуляции, владеть которой могут немногие люди. Поэтому так смехотворны всякие учения о добродетели, излагаемые в аудиториях, с церковных кафедр и в популярных книгах, когда их разукрашивают метафизической мишурой.— Но из-за этого вовсе не бесполезно и не смешно исследовать первые основания учения о добродетели в сфере метафизики; ведь должен же кто-то как философ принять во внимание первые основания этого понятия долга; в противном случае нельзя было бы вообще ожидать ни достоверности, ни ясности в учении о добродетели. Полагаться в этом случае на то или иное *чувство*, которое мы из-за ожидаемого от него действия называем *моральным*, достаточно для школьного учителя, требующего разобраться в следующей задаче как пробном камне долга добродетели: «Если бы каждый в каждом случае сделал бы твою максиму всеобщим законом, то каким образом она бы согласовалась с самой собой?» Но если бы только чувство обязало нас принять это положение в качестве критерия, то долг диктовался бы нам не разумом и мы приняли бы нечто за долг инстинктивно, стало быть вслепую.

В действительности же ни один моральный принцип не основывается на каком-либо *чувстве*, как воображают некоторые, а на деле есть не что иное, как смутно представляемая *метафизика*, заложенная от природы в разуме каждого человека; в этом легко может убедить-

---

чтобы знать, *какой поступок* есть долг (это легко указать, исходя из целей (wegen der Zwecke), которые естественно имеют все люди), а главным образом о внутреннем принципе воли, именно о том, что сознание этого долга есть в то же время и *мотив* поступков, дабы о тех, кто связывает со своим знанием этот философский принцип, можно было сказать: они *практические философы*.

ся учитель, который пытается *сократически* — с помощью вопросов и ответов — обучить своего ученика императиву долга и его применению к моральной оценке своих поступков.— *Изложение* (техника) морального принципа вовсе не должно быть всякий раз метафизическим, а язык — схоластическим, если учитель не намерен сделать из своего ученика философа. Но *мысль* должна обращаться к началам метафизики, без которых нельзя ожидать никакой достоверности и чистоты и даже никакой движущей силы в учении о добродетели.

Если отправляться от этого основоположения и начинать с патологического, или чисто эстетического, или даже морального *чувства* (субъективно практического вместо объективного), т. е. начинать с материи воли, с *цели*, а не с формы воли, т. е. с *закона*, чтобы исходя из этого определять обязанности, то мы, разумеется, не найдем никаких *метафизических начал* учения о добродетели, ибо чувство, чем бы оно ни возбуждалось, всегда *физическое*.— Но тогда учение о добродетели — в школах ли или в аудиториях — погибнет в зародыше. В самом деле, не безразлично, через какие мотивы как средства мы приходим к доброму намерению (к соблюдению всякого долга).— Итак, пусть *метафизика* вызовет отвращение у мнимых учителей мудрости, которые судят об учении о долге подобно *оракулам* и *гениям*, но для тех, кто провозглашает себя метафизиком, непременный долг — даже в учении о добродетели обращаться к его метафизическим основоположениям и прежде всего самому учиться на них.

* * *

При этом нельзя не удивляться, как же до сих пор можно было согласно объяснениям принципа долга, поскольку этот принцип выводится из чистого разума, сводить его к *учению о счастье*, но так, что для этого было придумано некое *моральное* счастье, независимое от эмпирических причин, что представляет собой противоречащую самой себе нелепость.— Всякий мыслящий человек, поборовший побуждения к пороку и осознавший, что он выполнил свой, подчас тягостный,

долг, находится в состоянии душевного покоя и удовлетворенности, которое вполне можно назвать счастьем и в котором добродетель есть награда самой себя.— А *эвдемонист* говорит: это блаженство, это счастье и есть истинная побудительная причина того, почему человек поступает добродетельно. Не понятие долга *непосредственно* определяет волю человека, а лишь *посредством* видимого впереди счастья он побуждается к выполнению своего долга.— Ясно, однако, что так как он может ожидать этой награды за добродетель только от сознания исполненного долга, то это сознание должно предшествовать, т. е. он должен считать себя обязанным исполнить свой долг еще до того и без того, чтобы думать о том, что последствием соблюдения долга будет счастье. Таким образом, эвдемонист со своей *этиологией* вращается в *порочном кругу*. Действительно, он может надеяться быть *счастливым* (или внутренне блаженным) только в том случае, если он сознает соблюдение им своего долга, но побужден к соблюдению своего долга он может быть лишь тогда, когда предвидит, что благодаря этому он станет счастливым.— Но в этом умствовании кроется и *противоречие*. В самом деле, с одной стороны, он обязан соблюдать свой долг, не спрашивая еще, как это повлияет на его счастье, стало быть из *моральных* оснований; с другой же стороны, он может нечто признать своим долгом только в том случае, если может рассчитывать на счастье, которое он обретет благодаря его исполнению, стало быть по патологическому принципу, который прямо противоположен моральному основанию.

В другом месте (в «Berlinische Monatsschrift») мне удалось, как мне кажется, свести к простым терминам различие между *патологическим* и *моральным удовольствием*[23]. А именно удовольствие, *которое* должно предшествовать соблюдению закона, чтобы поступать сообразно с законом, есть патологическое удовольствие, и поведение следует здесь естественному порядку; то удовольствие, *которому* предшествует закон, чтобы оно воспринималось, находится в *нравственном порядке*.— Когда это различие не соблюдается, когда за основоположение берется *эвдемония* (принцип счастья)

вместо *элевтерономии* (принципа свободы внутреннего законодательства), то результат этого — *эвтанасия* (тихая смерть) всякой морали.

Причина этих заблуждений только следующая. Те, кто привык лишь к физиологическим объяснениям, не могут понять категорический императив, из которого повелительно вытекают эти законы; несмотря, однако, на это, они чувствуют себя неодолимо проникнутыми им. Неумение же *объяснить* то, что лежит целиком за пределами указанного порочного круга (*свободу* произвола), как бы ни возвышало душу превосходство человека, [состоящее в том], что он способен иметь такую *идею*, побуждает — из-за горделивых притязаний спекулятивного разума, считающего свою способность в других областях столь значительной,— союзников всемогущества теоретического разума как бы к всеобщему *призыву* противодействовать этой идее и таким образом теперь, а может быть еще длительное время, хотя в конце концов тщетно, оспаривать понятие моральной свободы и делать его по возможности сомнительным.

ВВЕДЕНИЕ В УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛИ

В древние времена этика означала *учение о нравственности* вообще (philosophia moralis), которое также называли *учением о долге*. Позднее нашли благоразумным перенести это название на одну лишь часть учения о нравственности, а именно на учение о долге, который не подчинен внешним законам (это учение немцы предпочитают называть *учением о добродетели*); так что теперь система общего учения о долге делится на *учение о праве* (ius), которое имеет дело с внешними законами, и на *учение о добродетели* (Ethica), которое с ними дела не имеет. Пока этого достаточно.

I

Рассмотрение понятия учения о добродетели

Понятие долга есть уже само по себе понятие о каком-то *принуждении* свободного произвола со стороны закона. Это принуждение может быть *внешним* принуждением или *самопринуждением*. Моральный *императив* провозглашает через свое категорическое суждение (безусловное долженствование) это принуждение, которое, таким образом, относится не к разумным существам вообще (среди которых могут быть и святые), а к *людям* как к разумным *естественным существам*, которые достаточно несвяты, чтобы у них могло возникнуть желание нарушить моральный закон, хотя они сами признают его авторитет и, даже когда они соблюдают его, делают это *неохотно* (борясь со своими склонностями), в чем, собственно, и состоит *принужде-*

*ние**.— Но так как человек есть *свободное* (моральное) существо, то понятие долга не может содержать никакого иного принуждения, кроме *самопринуждения* (посредством одного лишь представления о законе), когда принимают в соображение внутреннее определение воли (мотивы), ибо только так становится возможным соединять *принуждение* (если бы оно даже было внешним) со свободой произвола, но в таком случае понятие долга будет этическим понятием.

Естественные побуждения, следовательно, содержат в душе человека *препятствия* исполнению долга и (отчасти значительные) противодействующие силы, и человек должен считать себя способным противоборствовать им и при помощи разума не в будущем, а именно теперь одолеть их (также мыслью), т. е. *уметь* делать то, что он *должен* делать согласно безусловному велению закона.

Способность и твердое намерение оказать сопротивление сильному, но несправедливому врагу есть *храбрость* (fortitudo), а в отношении врага нравственного образа мыслей *в нас* есть ***добродетель*** (virtus, fortitudo moralis). Следовательно, *учение о добродетели* есть общее учение о долге в той части, которая подводит под законы не внешнюю, а внутреннюю свободу.

Учение о праве имело дело только с *формальным* условием внешней свободы (благодаря согласию с самим собой, когда его максима становилась всеобщим за-

* Тем не менее, однако, человек в то же время считает себя *как моральное существо* — когда он рассматривает себя объективно, к чему он определен практическим разумом (с точки зрения *человечества* в его собственном лице),— достаточно святым, чтобы *неохотно* нарушать внутренний закон; ведь нет такого нечестивого человека, который, нарушая этот закон, не ощущал бы в себе сопротивления и не чувствовал бы отвращения к себе, при котором он должен принуждать самого себя.—Что человек на таком распутье (где легенда поставила Геракла между добродетелью и наслаждением) охотнее подчиняется склонности, чем закону,— это явление объяснить невозможно, так как то, что происходит, мы можем объяснить, только выводя его из некоторой причины по законам природы; но при этом мы не могли бы мыслить произвол свободным.— Это взаимно противоположное самопринуждение и его неотвратимость позволяют нам, однако, познавать непостижимое свойство самой *свободы*.

коном), т. е. с ***правом***. Этика, напротив, дает нам еще некую *материю* (предмет свободного произвола), ***цель*** чистого разума, которая представляется также как объективно необходимая цель, т. е. как долг для человека.— В самом деле, так как чувственные склонности влекут к целям (как к материи произвола), которые могут быть противны долгу, то законодательствующий разум сможет противиться их влиянию не иначе как опять-таки при помощи противоположной моральной цели, которая, следовательно, должна быть дана a priori независимо от склонности.

Цель есть предмет произвола (разумного существа), посредством представления о котором произвол определяется к действию для создания этого предмета.— Правда, я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы *иметь ту или иную цель*; лишь я *сам* могу *сделать* что-то своей целью.— Но то, что я обязан делать своей целью нечто лежащее в понятиях практического разума, стало быть, иметь помимо формального основания определения произвола (как его содержит право) еще и материальную цель, такую, которую можно было бы противопоставить цели, возникающей из чувственных побуждений,— это было бы понятием *цели*, которая *сама по себе есть долг*. Но учение о нем имело бы отношения не к учению о праве, а к этике, которая одна лишь содержит в своем понятии *самопринуждение* согласно моральным законам.

На этом основании этика может быть определена как система *целей* чистого практического разума.— Цель и долг составляют основу различия между двумя частями общего учения о нравственности. То обстоятельство, что этика содержит обязанности, для исполнения которых мы не можем быть (физически) принуждены другими, есть лишь следствие того, что она представляет собой учение о *целях*, так как *принуждение* к тому, чтобы иметь или ставить перед собой цель, противоречило бы самому себе.

Что этика есть *учение о добродетели* (doctrina officiorum virtutis), следует из данной выше дефиниции

сопоставленной с обязанностью (Verpflichtung) добродетели, особенность которой мы только что показали.— Нет иного определения произвола, способного уже в силу своего понятия не поддаваться принуждению, даже *физическому*, со стороны *произвола* других, чем определение к *цели*. Другой может, правда, *принудить* меня *делать* то, что не составляет моей цели (а есть лишь средство для [достижения] цели другого), но он не может заставить меня сделать ее *моей целью*; и все же я не могу иметь какую-либо цель, если я не сделаю ее моей. Последнее противоречит самому себе: оно есть акт свободы, который вместе с тем не свободен.— Но ставить себе цель, которая в то же время есть долг,— это не противоречие: в таком случае я сам себя принуждаю, что вполне совместимо со свободой *.— Но вопрос теперь в том, как возможна такого рода цель? Ведь возможности понятия вещи (что это понятие не противоречит самому себе) еще недостаточно для допущения возможности самой вещи (объективной реальности понятия).

II

Рассмотрение понятия цели, которая есть в то же время долг

Отношение цели к долгу можно мыслить двояко: или исходя из цели найти *максиму* сообразных с долгом поступков, или, наоборот, начиная с максимы, найти *цель*, которая есть в то же время долг.— *Учение о праве* идет по первому пути. Свободному произволу каждого предоставляется решить, какую цель он намерен

---

* Чем меньше человек может быть принужден физически и чем больше, наоборот, он может быть принужден морально (одним лишь представлением о долге), тем он свободнее.— Например, если человек, достаточно решительный и твердый, не отказывается от задуманного им развлечения, какие бы вредные последствия этого ему ни рисовали, но при мысли о том, что он в таком случае не выполнит какой-то служебный долг или не сможет позаботиться о больном отце, без колебаний оставит свое намерение, хотя и весьма неохотно, то именно тем он доказывает в высшей степени свою свободу, что не может противостоять голосу долга.

поставить себе для своего поступка. Но максима произвола определена a priori, а именно что свобода совершающего поступки совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом.

Этика, однако, идет по противоположному пути. Ей нельзя исходить из целей, которые может ставить себе человек, и сообразно этому распоряжаться максимами, которые он должен принять, т. е. его долгом, ведь [иначе] это было бы эмпирическими основаниями максимы, которые не дают понятия долга, так как оно (категорическое долженствование) имеет свои корни только в чистом разуме; точно так же если взять максимы согласно указанным целям (которые все корыстны), то, собственно, и речи не может быть о каком-либо понятии долга.— Следовательно, в этике *понятие долга* должно вести к целям, а *максимы* в отношении целей, которые нам следует себе ставить, должны быть обоснованы согласно моральным основоположениям.

Не решая вопроса о том, что же это за цель, которая сама по себе есть долг, и как она возможна, здесь необходимо лишь показать, что такого рода долг называется долгом добродетели и почему он так называется.

Всякому долгу соответствует *некое* право, рассматриваемое как *правомочие* (facultas moralis generatim), но не всякому долгу соответствуют *права* другого (facultas iuridica) принуждать кого-то; называются они особо *правовыми обязанностями*.— Точно так же всякой этической *обязательности* соответствует понятие добродетели, но не всякий этический долг есть поэтому долг добродетели. Не будет этическим долг, который не имеет отношения ни к какой-нибудь цели (материи, объекту произвола), ни к *формальному* в нравственном определении воли (например, что сообразный с долгом поступок должен быть совершен также *из чувства долга*). Только *цель, которая есть в то же время долг*, может быть названа ***долгом добродетели.*** Поэтому имеется не один такой долг, а множество (имеются и различные добродетели); относительно же долга можно мыслить лишь один добродетельный образ мыслей, но действительный для всех поступков.

Долг добродетели и правовой долг отличаются друг от друга тем, что для последнего морально возможно внешнее принуждение, первый же покоится только на свободном самопринуждении.— Для конечных *святых* существ (которые никогда не могут соблазниться нарушением долга) нет учения о добродетели, для них есть лишь учение о нравственности, которое есть автономия практического разума, в то время как первое есть также *автократия* практического разума, т. е. содержит если не непосредственно воспринимаемое, то все же правильно выведенное из нравственного категорического императива сознание *способности* справляться со своими не повинующимися закону склонностями, так что человеческая моральность на своей высшей ступени может быть не более как добродетелью, даже если бы она была совершенно чистой (полностью свободной от влияния всех чуждых долгу мотивов), ибо тогда она как идеал (которому дóлжно постоянно приближаться) обычно персонифицируется поэтически под именем *мудреца*.

Добродетель нельзя также определять и оценивать просто как *навык* (как это говорится в удостоенном награды сочинении пастора Кохиуса [24]) и приобретенную длительным упражнением *привычку* к морально добрым поступкам. В самом деле, если добродетель не есть результат воздействия обдуманных, твердых и все более чистых основоположений, то она, как и любой другой механизм технически практического разума, не вооружена ни на все случаи, ни для достаточного предохранения себя от изменений, которые могут быть вызваны новыми соблазнами.

Примечание

Добродетели $= + a$ противопоставлена *негативная недобродетель* (моральная слабость) $= 0$ как *логическое противоречие* (contradictorie oppositum), а порок $= - a$ как *противоположность* (contrarie s. realiter oppositum)[25], и поэтому спрашивать: не нужно ли больше душевной силы для большого *преступления*, чем даже для большой

добродетели, не только бесполезно, но и непристойно. Ведь под силой души мы понимаем твердость намерения человека как существа, наделенного свободой, стало быть поскольку он владеет собой (в здравом рассудке), т. е. поскольку он в *здоровом* состоянии. Большие же преступления суть пароксизмы, от которых здоровые душой люди содрогаются. Вопрос поэтому сводится к следующему: может ли человек в приступе ярости иметь больше физических сил, чем тогда, когда он в здравом рассудке? С этим можно согласиться, не приписывая ему поэтому больше душевных сил, если под душой понимать жизненный принцип человека в свободном проявлении своих сил. В самом деле, поскольку большие преступления имеют свою причину в силе *ослабляющих* разум склонностей, что вовсе не доказывает наличия душевных сил, этот вопрос был бы аналогичен другому: может ли человек в приступе болезни проявлять больше силы, чем в здоровом состоянии,— вопрос, на который можно прямо ответить отрицательно, так как отсутствие здоровья, состоящего в равновесии всех телесных сил человека, есть ослабление в системе этих сил, лишь исходя из которой можно судить об абсолютном здоровье.

III

На каком основании мыслят себе цель, которая есть в то же время долг

Цель есть такой *предмет* свободного произвола, представление о котором определяет этот произвол к поступку, благодаря которому предмет создается. Следовательно, каждый поступок имеет свою цель, и так как никто не может иметь какую-то цель, не делая *самого* предмета своего произвола целью, то иметь цель поступков есть акт *свободы* совершающего поступки субъекта, а не действие *природы*. Но так как этот акт, определяющий цель, есть практический принцип, который предписывает не средства (стало быть, он не обусловлен), а самое цель (следовательно, он безусловен),

то этот принцип есть категорический императив чистого практического разума, стало быть такой, который связывает *понятие долга* с понятием цели вообще.

А такая цель и соответствующий ей категорический императив должны существовать. В самом деле, так как бывают свободные поступки, то должны быть и цели, на которые как на объект должны быть направлены эти поступки. Однако среди этих целей должны быть и такие, которые суть в то же время (т. е. по своему понятию) долг.— Действительно, если бы не было таких целей, то, поскольку не бывает бесцельных поступков, все цели оказались бы для практического разума всегда лишь средствами для других целей и *категорический* императив был бы невозможен, а это уничтожает всякое учение о нравственности.

Здесь, следовательно, идет речь не о целях, которые человек *ставит* себе под влиянием чувственных побуждений своей природы, а о таких предметах свободного, подчиненного своим законам произвола, которые человек *должен делать* своей целью. Первые можно назвать техническим (субъективным), собственно прагматическим, учением о цели, содержащим правило благоразумия в выборе целей, вторые же — моральным (объективным) учением о цели; такое различение здесь, однако, излишне, так как учение о нравственности уже по своему понятию ясно отличается от учения о природе (здесь — от антропологии); последнее покоится на эмпирических принципах, моральное же учение о цели, в котором трактуется о долге, покоится на принципах, данных a priori в чистом практическом разуме.

IV

Какие цели суть в то же время долг?

Таковы: *собственное совершенство* и *чужое счастье*. Их нельзя заменять друг другом, равно как нельзя, с одной стороны, *собственное счастье* и, с другой — *совершенство другого* делать целями, которые сами по себе были бы долгом одного и того же лица.

Действительно, *собственное счастье* есть цель, которую хотя и имеют все люди (в силу побуждений их при-

роды), но никогда нельзя рассматривать как долг, не впадая в противоречие с самим собой. То, что каждый неизбежно уже сам желает, не подпадает под понятие о *долге*; ведь долг — это *принуждение* к неохотно принятой цели. Поэтому было бы противоречием сказать: человек *обязан* всеми силами содействовать собственному счастью.

Точно так же противоречиво ставить себе целью *совершенство* другого и считать себя обязанным содействовать этому. В самом деле, *совершенство* другого человека как лица состоит именно в том, что он *сам* способен ставить себе цель по своим собственным представлениям о долге; поэтому противоречиво требовать (сделать моим долгом), чтобы я сделал то, что может сделать только другой человек сам.

V

Объяснение этих двух понятий

А

Собственное совершенство

Слово *совершенство* часто толкуется ложно. Иногда оно понимается как принадлежащее трансцендентальной философии понятие *целокупности* многообразного, которое, взятое в целом, составляет *вещь*, а [иногда] также как принадлежащее *телеологии* понятие, которое означает согласие свойств вещи с некоей *целью*. В первом значении совершенство можно было бы назвать *количественным* (материальным), во втором — *качественным* (формальным). Первое может быть только единственным (ведь целокупность присущего одной вещи одна). Качественных же совершенств в одной и той же вещи может быть несколько. Об этом совершенстве, собственно, и будет идти здесь речь.

Когда о совершенстве, присущем человеку вообще (собственно человечеству), говорят, что делать его своей целью есть сам по себе долг, то это совершенство необходимо усмотреть в том, что́ может быть *результатом действия* человека, а не в том, что́ есть просто дар,

которым человек обязан природе; ведь иначе оно не было бы долгом. Следовательно, совершенство может быть не чем иным, как *культурой способности* человека (или культурой природных задатков), в которой *рассудок* как способность [давать] понятия, стало быть и понятия, касающиеся долга, есть высшая способность, но в то же время и культурой *воли* (нравственного образа мыслей) для удовлетворения всякого долга. 1. Долг человека собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (quoad actum), и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить себе цели, восполнять недостаток своего знания и исправлять свои ошибки; и это не *совет* технически практического разума для иных его намерений (умения), а безусловное *предписание* морально практического разума, который делает эту цель для него долгом, дабы он был достоин человеческого, которое есть в нем. 2. Поднять культуру своей *воли* до самого чистого добродетельного образа мыслей, когда *закон* становится также мотивом его сообразных с долгом поступков, и повиноваться закону из чувства долга — это есть внутреннее морально практическое совершенство, которое, будучи чувством действия, оказываемого законодательствующей в нем волей на способность поступать согласно ей, называется *моральным чувством*, как бы особым чувством (sensus moralis), которое часто, правда, ложно толкуется (missbraucht) как мистическое, как если бы оно (подобно гению Сократа[26]) предшествовало разуму или вообще могло бы обойтись без его суждения, но все же есть нравственное совершенство — делать своей каждую отдельную цель, которая есть в то же время долг.

B

Счастье другого

Человеческой природе неотъемлемо присуще желать себе счастья и искать его, т. е. удовлетворенность своим состоянием, если есть уверенность, что это состояние будет продолжаться. Но именно поэтому оно не цель,

которая есть в то же время долг.— Так как некоторые проводят различие между моральным и физическим счастьем (из которых первое состоит в удовлетворенности собой как лицом и своим нравственным поведением, следовательно, тем, что́ *делают*, второе же — в удовлетворенности тем, чем нас одарила природа, стало быть тем, что́ мы *вкушаем* как дар другого),— то, не исследуя здесь ложного толкования слова (которое уже содержит в себе противоречие), необходимо заметить, что первый способ восприятия относится исключительно к предыдущей рубрике, а именно к рубрике совершенства.— В самом деле, тот, кто должен чувствовать себя счастливым в одном лишь сознании своей порядочности, уже обладает тем совершенством, которое в предыдущей рубрике было определено как цель, которая есть в то же время долг.

Поэтому если речь идет о счастье, способствовать достижению которого как моей цели должно быть долгом, то это должно быть счастье *других* людей, *чью* (дозволенную) *цель я тем самым делаю также и моей*. Пусть люди сами судят о том, что́ составляет счастье для них; но и я вправе отвергать кое-что из того, что́ *они* считают своим счастьем, а я таковым не считаю, если они к тому же не имеют права требовать этого от меня как своего. Противопоставлять же указанной цели некую воображаемую *обязательность* того, что я должен также позаботиться о своем *собственном* (физическом) счастье и сделать таким образом долгом (объективной целью) мою естественную и чисто субъективную цель, есть лишь мнимое, многократно приводимое возражение против произведенного выше деления обязанностей (№ IV) и требует разъяснения.

Неприятности, боль и недостатки — большое искушение нарушить свой долг. Достаток, сила, здоровье и благополучие вообще, противостоящие [внешнему] влиянию, также могут как будто бы рассматриваться как цели, которые суть в то же время долг, а именно содействовать *собственному счастью*, а не стремиться лишь к счастью других.— Однако в таком случае это не цель, а нравственность субъекта, и устранение препятствий к этому есть лишь *дозволенное* средство, так

как никто другой не имеет права требовать от меня пожертвовать моей не неморальной целью. Стремиться к достатку для себя непосредственно не есть долг; но косвенно это, пожалуй, может быть долгом, например отвратить бедность как сильное искушение предаться порокам. Но в таком случае это не мое счастье, а моя нравственность, сохранять нерушимость которой есть моя цель и в то же время мой долг.

VI

Этика дает законы не для *поступков* (ибо это делает Ius), а лишь для *максим* поступков

Понятие долга имеет непосредственное отношение к *закону* (хотя бы я и отвлекался от всякой цели как материи закона); ведь на это уже указывает формальный принцип долга в категорическом императиве: «Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим *законом*». Разница лишь в том, что в этике закон мыслится как закон *твоей* собственной *воли*, а не воли вообще, которая могла бы быть и волей других, и в таком случае мы имели бы правовой долг, который не принадлежит к области этики.— Максимы здесь рассматриваются как такие субъективные основоположения, которые только *пригодны* для всеобщего законодательства, а это лишь негативный принцип (не противоречить закону).— Но каким образом в таком случае может существовать закон для максимы поступков?

Только относящееся к этике понятие *цели*, которая есть в то же время долг, обосновывает закон для максим поступков, так как субъективная цель (которую имеет каждый) подчинена объективной цели (к которой должен стремиться каждый). Императив: «Ты должен ставить себе целью то или это (например, счастье других)» — касается материи произвола (объекта). Но так как никакой свободный поступок невозможен, если совершающий этот поступок не преследовал при этом также какую-нибудь цель (как материю произвола), то максима поступков как средств для [достижения] целей должна содержать только условие пригодности для возможного всеобщего законодательства, если имеется

цель, которая есть в то же время долг; между тем цель, которая есть в то же время долг, может сделать законом обладание такой максимой, поскольку для максимы достаточно уже одной лишь возможности быть в согласии со всеобщим законодательством.

В самом деле, максимы поступков могут быть *произвольными* и подчиняются лишь ограничивающему условию способности к всеобщему законодательству как к формальному принципу поступков. Но *закон* устраняет произвольное в поступках и этим он отличается от всякой *рекомендации* (когда требуется лишь знать наиболее подходящие средства для [достижения] той или иной цели).

VII

Обязательность этического долга есть обязательность в широком смысле, правового же долга — в узком смысле

Это положение вытекает из предыдущего; в самом деле, если закон может предписывать только максиму поступков, а не сами поступки, то это показывает, что он оставляет произволу некоторый простор (latitudo) для соблюдения [закона], т. е. не может точно определять, как и насколько до́лжно посредством поступка достигнуть цели, которая есть в то же время долг.— Однако под долгом в широком смысле подразумевается не разрешение на исключения из максимы поступков, а только разрешение на ограничение одной максимы долга другой (например, [ограничение] общей любви к ближнему любовью к родителям), благодаря чему на деле расширяется поле деятельности добродетели (Tugendpraxis).— Чем шире долг, тем менее совершенна обязательность человека к поступку; но, чем больше человек приближает максиму соблюдения долга́ (в своем образе мыслей) к долгу в *узком* смысле (праву), тем более совершенен его добродетельный поступок.

Несовершенный долг есть, следовательно, лишь долг добродетели. Исполнение его есть *заслуга* (meritum) $= + a$, но нарушение его не есть тотчас же *погрешение* (demeritum) $= - a$, а есть лишь моральное

недостоинство=0, кроме того случая, когда принципом для субъекта становится неподчинение долгу. Только твердость намерения в первом случае называется, собственно, добродетелью (virtus), слабость же во втором — не столько *пороком* (vitium), сколько просто *недобродетелью*, отсутствием моральной твердости (defectus moralis) (как слово Tugend происходит от taugen, так и слово Untugend — от zu nichts taugen). Любой противный долгу поступок называется *нарушением* (peccatum); преднамеренное же нарушение, ставшее принципом, и есть, собственно говоря, то, что называют *пороком* (vitium).

Хотя согласованность поступков с правом ([стремление] быть человеком, действующим по праву) не следует ставить в заслугу, но согласованность максимы таких поступков как долга, т. е. *уважение* к праву, следует *ставить в заслугу*. В самом деле, в этом случае человек *делает* своей *целью* право человечества или же право людей и тем самым расширяет свое понятие долга за пределы понятия *обязательности* (officium debiti); другой, исходя из своего права, может, конечно, потребовать от меня сообразных с законом поступков, но он не может потребовать, чтобы закон в то же время содержал и побуждение к поступкам. Так обстоит дело и со всеобщим этическим велением: «Поступай сообразно с долгом из чувства долга». Утверждать в себе и возбуждать такой образ мыслей так же *похвально*, как и предыдущее, ибо он выходит за рамки основанного на долге закона поступков и в то же время делает закон сам по себе также мотивом.

Но именно поэтому и такого рода долг должен быть причислен к обязательности в широком смысле, в отношении которой имеет место субъективный принцип его этического *вознаграждения* (а именно для того, чтобы максимально приблизить ее к понятию обязательности в узком смысле), [т. е. принцип] восприимчивости к долгу согласно закону добродетели, а именно [принцип] морального удовольствия, которое выходит за пределы удовлетворенности самим собой (она может быть только негативной) и о котором говорят, что добродетель в сознании есть награда самой себя.

Если эта заслуга есть заслуга человека перед другими людьми в содействии их естественной цели, признанной в качестве таковой всеми другими людьми (делать их счастье своим собственным), то такую заслугу можно было бы назвать *приятной заслугой*; осознание ее порождает моральное наслаждение, вкушая которое люди склонны *в упоении отдаваться* разделенной радости; между тем как *неприятная заслуга* в содействии истинному благу других людей, даже если они этого не признают благом (в смысле непризнательного, неблагодарного), вызывает обычно не такую реакцию, а лишь *удовлетворенность* самим собой, хотя в последнем случае заслуга была бы большей.

VIII
Объяснение долга добродетели как долга в широком смысле

1. Собственное совершенство как цель, которая есть в то же время долг

a) *Физическое* совершенство, т. е. *культура* всех вообще *способностей* для содействия поставленной разумом цели. Что это долг, стало быть цель сама по себе, и что в основе этого развития лежит не обусловленный (прагматический), а безусловный (моральный) императив и в том случае, если не принимается во внимание выгода, которую оно нам дает, видно из следующего. Способность вообще ставить себе цель характерна для человека (в отличие от животного). Следовательно, с целью человечества в нашем собственном лице связана также и разумная воля, стало быть, и долг — вообще иметь заслугу перед человечеством через культуру, приобрести способность (или содействовать ей) для осуществления всевозможных целей, поскольку такая способность имеется у человека, т. е. долг культивировать первоначальные (rohe) задатки своей природы, только благодаря чему животное и становится человеком; стало быть, [это] долг сам по себе.

Только этот долг чисто этичен, т. е. имеет обязательность в широком смысле. Ни один принцип разума определенно не предписывает, *как* далеко следует

идти в развитии (в расширении или совершенствовании своей рассудочной способности, т. е. в знаниях или умении); к тому же различие в положении, в котором могут оказаться люди, делает выбор рода занятия для развития своего дарования весьма произвольным.— Таким образом, здесь нет закона разума для поступков, а есть закон разума только для максимы поступков, которая гласит: «Развивай свои душевные и телесные силы так, чтобы они были пригодны для всяких целей, которые могут появиться, не зная при этом, какие из них когда-нибудь станут твоими».

в) *Культура моральности* в нас. Величайшее моральное совершенство человека следующее: исполнять свой долг, и притом *из чувства долга* (чтобы закон был не только правилом, но и мотивом поступков).— Правда, на первый взгляд это кажется обязательностью в *узком* смысле и принципом долга с точностью и со строгостью закона предписывать каждому поступку не только *легальность*, но и *моральность*, т. е. образ мыслей; в действительности же закон и здесь предписывает искать только *максиму поступка*, а именно основание обязательства, не в чувственных побуждениях (выгода или ущерб), а исключительно в законе; стало быть, закон предписывает не *сам поступок*.— Действительно, человеку не дано проникать в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности. Часто слабость, которая отговаривает от совершения преступления из-за связанного с ним риска, принимается тем же человеком за добродетель (дающую понятие твердости), и как много людей хотели бы прожить всю свою жизнь, не совершая никаких проступков, и *счастливы* уже тем, что избежали многих искушений, но сколько было чистого морального содержания в их образе мыслей при каждом их действии, это им самим неведомо.

Следовательно, и долг давать оценку своим поступкам не по одной только легальности, но и по моральности (образу мыслей) также имеет лишь обязательность в широком смысле; закон предписывает не сам

этот внутренний поступок в человеческой душе, а лишь максиму поступка — всеми силами стремиться к тому, чтобы мысль о долге была самим по себе достаточным мотивом для всех сообразных с долгом поступков.

2. Счастье другого как цель, которая есть в то же время долг

а) *Физическое благо* (Wohlfahrt). *Благоволение* может быть безгранично, так как при этом не обязательно что-то делать. Но труднее с *благодеянием*, особенно когда оно должно совершаться не из расположения (любви) к другому, а из чувства долга, когда жертвуют собой и своими интересами.— Что такого рода благотворение есть долг, следует из того, что так как наше себялюбие неотделимо от потребности быть также любимым (а в необходимых случаях получать помощь) другими, следовательно, мы делаем себя целью для других, а эта максима может не иначе как только благодаря пригодности ее в качестве всеобщего закона, а стало быть благодаря воле, обязать и нас сделать других своей целью,— то счастье других — цель, которая есть в то же время долг.

Но я должен пожертвовать частью своего блага в пользу другого, не надеясь на вознаграждение, так как это долг, а установить величину этой жертвы невозможно. Все зависит от того, как именно каждый ощущает свою истинную потребность, определение которой должно быть предоставлено каждому. Действительно содействовать счастью других, жертвуя своим собственным счастьем (своими истинными потребностями), было бы противоречащей себе максимой, если бы она сделалась всеобщим законом.— Следовательно, этот долг есть долг в *широком* смысле; у него есть простор для большего или меньшего действования, но границы его не поддаются точному определению.— Закон имеет силу только для максим, а не для определенных поступков.

b) *Моральное благополучие* других (salubritas moralis) также относится к счастью других, и содействовать ему наш долг, только долг негативный. Страда-

ние, которое человек испытывает от угрызений совести, хотя и морально по своему происхождению, но по результату оно физическое, как и горе, страх и другие болезненные состояния. Не *мой*, однако, долг, а дело *другого* предохранять себя от того, чтобы этот внутренний упрек коснулся его незаслуженно; но мой долг не делать ничего такого, что могло бы вследствие самой природы человека соблазнить его тем, что́ вызывало бы у него потом угрызения совести и что́ называется позором.— Однако нет определенных границ, внутри которых всегда держалась бы эта забота о моральной удовлетворенности других; вот почему только обязательность в широком смысле имеет эту заботу в своей основе.

IX

Что такое долг добродетели?

Добродетель есть твердость максимы человека при соблюдении своего долга.— Всякая твердость узнается через те препятствия, которые она может преодолеть; для добродетели же такие препятствия — это естественные склонности, могущие прийти в столкновение с нравственным намерением, и так как сам человек ставит эти препятствия своим максимам, то добродетель есть не просто самопринуждение (ведь в таком случае одна природная склонность могла бы стремиться подавлять другую), а принуждение согласно принципу внутренней свободы, стало быть посредством одного лишь представления о своем долге согласно формальному закону долга.

Всякий долг содержит понятие *принуждения* со стороны закона; *этический* долг содержит такое принуждение, для которого возможно только внутреннее законодательство; *правовой* же долг содержит такое принуждение, для которого возможно также и внешнее законодательство. Следовательно, в том и другом содержится понятие принуждения, будь оно самопринуждение или принуждение со стороны другого; моральная способность самопринуждения может называться добродетелью, а поступок, исходящий из такого

образа мыслей (из уважения к закону),— добродетельным (этическим) поступком, хотя закон формулирует правовой долг. В самом деле, именно *учение о добродетели* предписывает свято соблюдать право человека.

Но если совершение какого-то действия есть добродетель, то оно вовсе еще не настоящий *долг добродетели*. Это действие может касаться лишь *формального* в максиме, долг же добродетели имеет в виду материю максимы, а именно цель, которая в то же время мыслится как долг.— Но так как этическая обязательность к целям, которых может быть много, есть обязательность в *широком* смысле, поскольку она содержит лишь закон для *максимы* поступков, а цель есть материя (объект) произвола, то ввиду многообразия закон[ообраз]ных целей имеются и различные обязанности, каждая из которых называется *долгом добродетели* (officium honestatis); и называются они так именно потому, что подчинены лишь свободному самопринуждению, а не принуждению со стороны других и определяют цель, которая есть в то же время долг.

Добродетель как покоящееся на твердом образе мыслей согласие воли со всяким долгом [всегда] лишь одна и та же подобно всему *формальному*. Но в отношении *цели* поступков, которая есть в то же время долг, т. е. в отношении того (материального), что́ *до́лжно* сделать своей *целью*, бывает больше добродетелей, а обязательность к максиме этой цели называется долгом добродетели, которых, следовательно, множество.

Высший принцип учения о добродетели следующий: поступай согласно такой максиме *целей*, иметь которую может быть для каждого всеобщим законом.— Согласно этому принципу, человек есть цель как для самого себя, так и для других, но помимо того, что он не правомочен пользоваться только как средством ни самим собой, ни другими (при этом он, однако, может быть безразличным к ним), сделать человека вообще своей целью есть сам по себе его долг.

Это основоположение учения о добродетели, как категорический императив, не допускает никакого доказательства, но допускает дедукцию из чистого практического разума.— То, что́ в отношении людей

к себе и другим *может* стать целью, *есть* цель чистого практического разума, ибо он вообще способен [ставить] цели, и быть безразличным к этим целям, т. е. не быть заинтересованным в них, есть, следовательно, противоречие, так как чистый практический разум не определял бы в таком случае и максимы к поступкам (ибо последние всегда содержат какую-нибудь цель), стало быть, он не был бы практическим разумом. Чистый разум, однако, может a priori предписывать цели, лишь поскольку он провозглашает их в то же время долгом; в таком случае долг называется долгом добродетели.

X

Высший принцип учения о праве был *аналитическим*; высший принцип учения о добродетели *синтетический*

Из закона противоречия ясно, что внешнее принуждение, поскольку оно противодействие препятствию согласующейся со всеобщими законами внешней свободе (препятствие препятствию свободе), вообще совместимо с целями, и, для того чтобы усмотреть понятие свободы, мне нет надобности выйти за его пределы; цель, которую имеет каждый, может быть какой угодно.— Следовательно, высший *принцип права* есть положение аналитическое.

Принцип же учения о добродетели выходит за пределы понятия свободы и в соответствии со всеобщими законами связывает с ним еще некоторую *цель*, которую он делает *долгом*. Следовательно, этот принцип синтетический.— Возможность его содержится в дедукции (§ IX).

Это расширение понятия долга за пределы понятия внешней свободы и ограничения ее чисто формальным [элементом] ее полного согласия, когда дана *внутренняя* свобода вместо принуждения извне, [т. е.] способность самопринуждения, и притом не посредством склонностей других, а чистым практическим разумом (который пренебрегает всем этим опосредствованием), заключается в том — и этим он выше правового долга,— что благодаря ему ставятся цели, от которых право вообще отвлекается.— В моральном императиве и в необ-

ходимом предположении свободы для него *закон*, *способность* (соблюдать его) и определяющая максиму *воля* составляют все элементы, образующие понятие правового долга. Но в императиве, предписывающем *долг добродетели*, к понятию самопринуждения прибавляется еще и понятие некоторой *цели*, не той цели, какую мы имеем, а той, какую мы должны иметь, какую, следовательно, содержит в себе чистый практический разум, высшая, безусловная цель которого (она, однако, все еще есть долг) усматривается в том, что добродетель есть цель самой себя и, если она имеет заслугу перед людьми, также вознаграждение самой себя. При этом добродетель как идеал столь блистательна, что в глазах человека она кажется затмевающей самое *святость*, которая никогда не поддается искушению нарушить [закон] *; тем не менее это заблуждение, так как, поскольку мы не располагаем никакой иной мерой для [определения] степени твердости, кроме величины препятствия (таковы в нас склонности), которые должны быть преодолены, мы ошибочно принимаем *субъективные* условия оценки величины за *объективные* условия величины самой по себе. Однако в сопоставлении с человеческими целями, имеющими в совокупности препятствия, которые должны быть преодолены, верно, что ценность самой добродетели как цели самой себя далеко превосходит ценность всего полезного и всех эмпирических целей и выгод, даже если они имеют своим следствием добродетель.

Вполне можно сказать: человеку вменяется в обязанность добродетель (как моральная твердость). В самом деле, хотя способность (facultas) преодоления всех чувственно противодействующих побуждений ради его свободы непременно можно и до́лжно *предположить*, тем не менее эта способность как *твердость* (robur) есть нечто такое, что должно быть приобретено, благодаря тому что моральный *мотив* (представление о

---

* Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.
Haller[27].

законе) возвышается через рассмотрение (contemplatione) значимости закона чистого разума в нас, но в то же время и при помощи упражнения (exercitio).

XI

Согласно изложенным выше основоположениям, схема долга добродетели может быть изображена следующим образом:

Материальное в долге добродетели

Внутренний долг добродетели	1 *Собственная цель*, которая для меня есть в то же время долг (Мое собственное *совершенство*)	2 *Цель других*, содействие которой есть для меня в то же время долг (*Счастье* других)	Внешний долг добродетели
	3 *Закон*, который есть в то же время мотив На этом покоится *моральность* всякого свободного определения воли	4 *Цель*, которая есть в то же время мотив На этом покоится *легальность* всякого свободного определения воли	

Формальное в долге добродетели

XII

Предварительные эстетические понятия восприимчивости души к понятиям долга вообще

Есть моральные свойства, при отсутствии которых не может быть и никакого долга приобрести их. Таковы *моральное чувство*, *совесть*, *любовь* к ближнему и *уважение* к самому себе (*самоуважение*); обладать ими человек не обязан, так как они лежат в основе как *субъек-*

тивные условия восприимчивости к понятию долга, а не как объективные условия моральности. Они все *эстетические* свойства и предшествующие, но естественные душевные задатки (praedispositio), на которые оказывают воздействие понятия долга; нельзя считать долгом иметь эти задатки: каждый имеет их, и лишь поэтому ему можно [что-то] ставить в обязанность.— Сознание долга не эмпирического происхождения; оно может следовать за тем или иным сознанием морального закона как воздействие его на душу.

a

Моральное чувство

Моральное чувство есть восприимчивость к удовольствию или неудовольствию лишь из сознания соответствия или противоречия нашего поступка с законом долга. Всякое определение произвола идет *от* представления о возможном поступке через чувство удовольствия или неудовольствия, [вызываемое] заинтересованностью в нем или в его результате, *к* действию; здесь *эстетическое* состояние (воздействия, оказываемого на внутреннее чувство) есть или *патологическое*, или *моральное* чувство.— Первое — это чувство, которое предшествует представлению о законе, последнее — чувство, которое может следовать только за ним.

Не может быть долгом обладание моральным чувством или приобретение его, так как всякое сознание обязательности кладет в основу это чувство, чтобы осознать содержащееся в понятии долга принуждение; каждый человек (как моральное существо) обладает этим чувством первоначально; обязательность может лишь иметь в виду культивирование этого чувства и усиление его даже через удивление по поводу его непостижимого происхождения, что бывает, когда показывают, как это чувство, обособленное от всякого патологического возбуждения и в своей чистоте, больше всего вызывается одним лишь представлением разума.

Неуместно называть это чувство моральным *осмыслением* (Sinn), так как под словом Sinn обычно понимают теоретическую, направленную на тот или иной

предмет способность восприятия; моральное же чувство (Gefühl) (так же как удовольствие и неудовольствие вообще) есть нечто чисто субъективное, не дающее никакого знания.— Нет человека без всякого морального чувства, ибо при полной невосприимчивости к этому ощущению он был бы нравственно мертвым, и если бы (употребляя язык медицины) нравственная жизненная сила не могла воздействовать на это чувство никаким возбуждением, то человеческое (как бы по химическим законам) превратилось бы просто в животное и невозвратимо смешалось бы с массой других существ природы.— Мы так же мало обладаем особой способностью восприятия (Sinn) (нравственно) доброго и злого, как и *истины*, хотя иногда так говорят; мы обладаем лишь *восприимчивостью* свободного произвола к побуждению его чистым практическим разумом (и его законом), а это и есть то, что мы называем моральным чувством.

b

О совести

Точно так же совесть не есть нечто приобретаемое, и не может быть долгом приобретение ее; каждый человек как нравственное существо *имеет* ее в себе изначально. Ставить [наличие] совести в обязанность означало бы иметь долгом долг. В самом деле, совесть — это практический разум, напоминающий человеку в каждом случае [применения] закона о его долге оправдать или осудить. Ее отношение, следовательно, есть не отношение к объекту, а отношение только к субъекту (воздействовать на моральное чувство через его акт), следовательно, она неизбежный факт, но не обязанность или долг. Поэтому когда говорят: у этого человека *нет* совести, то этим хотят сказать, что он не обращает внимания на суждение ее. Ведь если бы у него действительно не было никакой совести, то он не мог бы ничего вменять себе как сообразное с долгом или в чем-то упрекать как в нарушающем долг, стало быть, он не мог бы даже мыслить для себя долгом иметь совесть.

Я не подразделяю здесь совесть на разные виды и отмечаю лишь то, что́ следует из только что сказанного, а именно что *заблуждающаяся* совесть — бессмыслица. В самом деле, в объективном суждении о том, есть ли нечто долг или нет, можно, конечно, иногда ошибиться; но в субъективном суждении о том, сопоставлял ли я это нечто с моим практическим (здесь — творящим суд) разумом для [применения] объективного суждения, я не могу ошибиться, ибо в таком случае я бы вообще практически [ни о чем] не судил и не было бы ни заблуждения, ни истины. *Бессовестность* не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждение ее. Но если кто-то сознает, что он поступил по совести, то в смысле виновности или невиновности от него уже большего требовать нельзя. Он лишь обязан уяснить себе свое *понимание* того, что́ есть или не есть долг; но когда дело доходит или дошло до действия, тогда совесть начинает говорить непроизвольно и неизбежно. Поступать по совести даже не может быть долгом, ибо тогда должна была бы существовать вторая совесть, дабы осознавать действие первой.

Долг здесь лишь следующее: культивировать свою совесть, все больше прислушиваться к голосу внутреннего судьи и использовать для этого все средства (стало быть, лишь косвенный долг).

c

О любви к человеку

Любовь есть дело *ощущения*, а не воления, и я могу любить не потому, что я *хочу*, и еще в меньшей мере — что я *должен* (быть принужденным любить); следовательно, *долг любить* — бессмыслица. *Благоволение* же (amor benevolentiae) как действование может быть подчинено закону долга. Однако часто бескорыстное благоволение к человеку также называют (хотя лишь в переносном смысле) *любовью*; более того, там, где речь идет не о счастье другого, а о полном и свободном подчинении всех своих целей целям другого (даже сверх-

человеческого) существа, говорят о любви, которая есть для нас в то же время долг. Но всякий долг есть *принуждение*, если даже оно самопринуждение согласно определенному закону. Но то, что делают по принуждению, делают не из любви.

Делать добро другим людям по мере нашей возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет, и этот долг ничуть не теряет своего значения, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное замечание, что наш род человеческий, увы, не годится к тому, чтобы мы могли признать его достойным особой любви, если мы узнаем его поближе.— Но *ненависть к человеку* всегда *отвратительна*, даже если она состоит лишь в полном прекращении общения с людьми (изолирующая мизантропия) без деятельной враждебности. Ведь благоволение всегда остается долгом даже по отношению к человеконенавистнику, которого, конечно, нельзя любить, но которому тем не менее можно делать добро.

Однако ненавидеть в человеке порок не есть ни долг, ни противное долгу, а есть лишь чувство отвращения к пороку, при этом ни воля на чувство, ни, наоборот, чувство на волю не оказывают никакого влияния. *Делать добро* есть долг. Кто часто делает добро и ему удается осуществлять свою благодетельную цель, приходит в конце концов к тому, что действительно любит того, кому он сделал добро. Поэтому когда говорят: *полюби* своего ближнего как самого себя, то это не значит, что ты должен непосредственно (сначала) любить и посредством этой любви (потом) сделать ему добро, а наоборот — *делай* своим ближним добро, и это благодеяние пробудит в тебе человеколюбие (как навык склонности к благодеянию вообще)!

Только любовь *удовольствия* (amor complacentiae) была бы, следовательно, прямой любовью. Но иметь своим долгом такую любовь (как удовольствие, непосредственно связанное с представлением о существовании предмета), т. е. быть принужденным испытывать удовольствие от чего-то, есть противоречие.

d
Об уважении

Уважение (reverentia) также есть нечто чисто субъективное; оно чувство особого рода, а не суждение о каком-то предмете, создать который или содействовать которому было бы долгом. Ведь уважение, рассматриваемое как долг, могло бы быть представлено только благодаря *уважению*, которое мы к нему испытываем. Иметь своим долгом уважение обозначало бы иметь своим долгом долг. Поэтому когда говорят: *самоуважение — долг* человека, то это неправильно; следует, наоборот, сказать, что закон в нем неизбежно заставляет его иметь *уважение* к своему собственному существу, и это чувство (особого рода) есть основание того или иного долга, т. е. тех или иных поступков, совместимых с долгом перед самим собой. Нельзя, однако, сказать: у него *есть* долг уважать себя; ведь он должен иметь уважение к закону в себе самом, чтобы вообще мог мыслить себе долг.

XIII
Общие основоположения метафизики нравов при рассмотрении *чистого* учения о добродетели

Во-первых, для одного долга имеется только одно-*единственное* основание обязательства, и если приводятся два или более оснований, то это явный признак того, что или вообще еще нет основательного доказательства, или речь идет не об одном долге, а о разных, которые принимают за один долг.

В самом деле, все моральные доказательства, если они философские, можно строить только посредством познания разумом *из понятий*, а не посредством конструирования понятий, как это делает математика. Математически конструированные понятия допускают множество доказательств одного и того же положения, так как в априорном *созерцании* может быть много определений природы объекта, которые ведут к одному и тому же основанию.— Если, например, для долга быть правдивым хотят строить доказательство сначала исходя из *вреда*, который причиняет другим ложь, а

затем исходя из *подлости* лжеца и из нарушения уважения к самому себе, то в первом случае доказывался долг благоволения, а не правдивости, стало быть, не тот долг, который требовалось доказать, а другой.— Что касается большого числа доказательств одного и того же положения, чем иногда утешают себя, полагая, что множество доводов возмещает отсутствие основательности каждого довода, взятого в отдельности, то это весьма далекий от философии способ [доказательства], ибо он обнаруживает коварство и нечестность.— В самом деле, различные недостаточные основания, поставленные рядом, не прибавляют друг другу ни достоверности, ни даже правдоподобия. Как основание и следствие они должны *продвигаться в одном ряду* до достаточного основания и только таким образом обрести доказательную силу.— И тем не менее это обычный прием искусства убеждать.

Во-вторых, различие между добродетелью и пороком следует искать не в *степени* соблюдения определенных максим, а лишь в их специфическом *качестве* (в отношении к закону); иными словами, хваленое основоположение (Аристотеля)[28] о том, что добродетель есть нечто *среднее* между двумя пороками, ложно *. Допустим, что хорошее хозяйствование есть *среднее* между двумя пороками — расточительством и скупостью; в таком случае нельзя представить себе, что такое хозяйствование возникает как добродетель благодаря постепенному уменьшению первого из указанных

* Обычные, классические по языку этические формулировки: medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus etc.[29]; medium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat etc.— содержат плоскую мудрость, не имеющую никаких определенных принципов; ведь кто же укажет мне это среднее между двумя крайностями? *Скупость* (как порок) отличается от бережливости (как добродетели) не тем, что бережливость заходит *слишком далеко*, а тем, что она имеет совершенно *иной принцип* (максиму), а именно цель ведения домашнего хозяйства видят не в *пользовании* своим состоянием, а лишь во *владении* им с отказом пользоваться им; точно так же порок *расточительства* следует искать не в чрезмерном пользовании своим достоянием, а в дурной максиме, делающей единственной целью потребление, не обращая внимания на сохранение этого достояния.

пороков (благодаря бережливости) или благодаря большему расходованию того, что было предоставлено скупости, причем и то и другое как бы по противоположным направлениям встречается в хорошем хозяйствовании; нет, каждый из этих пороков имеет свою максиму, необходимо противоречащую максиме другого.

Так же и на таком же основании никакой порок вообще нельзя объяснять осуществлением тех или иных намерений в большей степени, чем это целесообразно (e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus), или в меньшей степени, чем подобает (e. g. avaritia est defectus etc.). Ведь этим *степень* не определяется, но именно по степени и можно установить, сообразно ли поведение с долгом или нет; так что это не может служить объяснением.

В-третьих, этический долг следует оценивать не по приписываемой человеку способности удовлетворять закон, а, наоборот, нравственную способность следует оценивать по закону, который предписывает категорически; следовательно, не по эмпирическому знанию, которое мы имеем о человеке, каков он есть, а по рациональному знанию о нем, каким он должен быть сообразно с идеей человечества. Эти три максимы научного рассмотрения учения о добродетели противопоставлены древним апофтегмам:

1. Есть только одна добродетель и только один порок.

2. Добродетель есть соблюдение середины между противоположными пороками.

3. Добродетели (подобно благоразумию) до́лжно учиться на опыте.

О добродетели вообще

Добродетель означает моральную твердость воли. Но это еще не исчерпывает понятия [добродетели]; ведь такая твердость могла бы быть присуща и *святому* (сверхчеловеческому) существу, в котором нет препятствующего побуждения, противодействующего закону его воли, и которое, следовательно, все охотно делает сообразно с законом. Таким образом, доброде-

тель есть моральная твердость воли *человека* в соблюдении им *долга*, который представляет собой моральное *принуждение* со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, *исполняющая* закон.— Сам разум или обладание им не есть долг (ведь иначе было бы обязательство к долгу), он предписывает и сопровождает свое веление посредством нравственного (возможного по законам внутренней свободы) принуждения; но для этого, так как это принуждение должно быть неодолимым, требуется твердость, степень которой мы можем определять только по величине препятствий, которые человек сам себе создает своими склонностями. Пороки, как порождение противного закону образа мыслей, суть чудовища, которые человек должен побороть, почему эта нравственная твердость, как *храбрость* (fortitudo moralis), и составляет величайшую и единственную истинную боевую честь человека; она называется также подлинной, а именно практической, *мудростью*, ибо она делает своей [целью] *конечную цель* существования человека на земле.— Только обладая этой мудростью, человек может быть свободен, здоров, богат, король и т. д., и ему не может быть причинен ущерб ни случайно, ни судьбой, так как он владеет самим собой, а добродетельный не может утратить своей добродетели.

Все прославления, касающиеся идеала человечества в его моральном совершенстве, ничего не теряют в своей практической реальности из-за примеров противоположности того, что́ люди представляют собой теперь, чем они были и чем они, вероятно, станут в будущем; *антропология*, возникающая из одних лишь опытных знаний, не может наносить никакого вреда *антропономии*, устанавливаемой безусловно законодательствующим разумом; и хотя добродетель (в отношении человека, а не закона) может иногда быть названа вменяемой в заслугу и достойной вознаграждения, но она сама по себе, поскольку она цель самой себя, должна рассматриваться как награда самой себя.

Добродетель, взятая во всем своем совершенстве, представляется, следовательно, не так, что человек обладает добродетелью, а так, как если бы доброде-

тель обладала человеком, ибо в первом случае это выглядело бы так, как если бы у человека был еще выбор (для чего он нуждался бы еще и в другой добродетели, чтобы выбрать добродетель из всех предлагаемых ему товаров).— Мыслить себе множество добродетелей (это ведь неизбежно) есть не что иное, как мыслить себе различные моральные предметы, на которые наводят волю, исходя из единого принципа добродетели; так же обстоит дело и с противостоящими [ей] пороками. Выражение, олицетворяющее их обоих, есть эстетический механизм, указывающий тем не менее на моральный смысл.— Поэтому эстетика нравственности хотя и не часть, но все же субъективное изложение метафизики нравственности, в которой чувства, сопутствующие принуждающей силе морального закона, делают ощутительной свою действенность (например, отвращение, ужас и т. д., придающие чувственную форму моральному отвращению), дабы получить преимущество перед *чисто* чувственным побуждением.

XIV
О принципе отделения учения о добродетели от учения о праве

Это отделение, на котором покоится также основное деление *учения о нравственности* вообще, основывается на том, что понятие ***свободы***, общее им обоим, делает необходимым деление на обязанности *внешней* и на обязанности *внутренней* свободы; из них лишь последние этические.— Поэтому учение о добродетели именно как условие всякого *долга добродетели* (так же как приведенное выше учение о совести есть условие всякого долга вообще) должно быть предпослано как подготовительная часть (discursus praeliminaris).

Примечание
Об учении о добродетели по принципу внутренней свободы

Навык (habitus) есть легкость в совершении поступков и субъективное совершенство *произвола*.— Однако не всякий такой *навык* есть *сво-*

бодный навык (habitus libertatis), ведь если он *привычка* (assuetudo), т. е. однообразие поступка, ставшее *необходимостью* от частого его повторения, то этот навык не возникает из свободы, стало быть, не есть моральный навык. Следовательно, нельзя дать *дефиницию* добродетели через навык в свободных законосообразных поступках; но это можно, если мы добавим «в совершении поступков определять себя представлением о законе», и тогда такой навык есть свойство не произвола, а *воли*, которая вместе с принимаемым ею правилом есть в то же время устанавливающая всеобщие законы способность желания, и лишь такой навык может быть причислен к добродетели.

Для внутренней свободы требуются, однако, две вещи: в каждом данном случае *справляться* с самим собой (animus sui compos) и *владеть* собой (imperium in semetipsum), т. е. *обуздывать* свои аффекты и *укрощать* свои страсти.— *Нрав* (indoles) в обоих этих состояниях *благородный* (erecta), в противоположном же случае неблагородный (indoles abiecta, serva).

XV

Для добродетели требуется прежде всего власть над самим собой

Аффекты и *страсти* существенно отличаются друг от друга: первые принадлежат *чувству*, поскольку оно, предшествуя размышлению, делает его невозможным или затруднительным. Поэтому аффект и называется *внезапным*, или *резким* (animus praeceps), а разум через понятие добродетели говорит, что до́лжно *владеть собой*; но эта слабость в применении своего рассудка, связанная с силой эмоций, есть лишь *недобродетель* и как бы нечто ребяческое и слабое, что вполне совместимо с самой доброй волей и содержит в себе единственно то доброе, что такая буря быстро утихает. Предрасположение к аффекту (например, гнев) не связано поэтому с пороком в такой степени, как *страсть*. *Страсть* же есть превратившееся в постоянную склон-

ность чувственное *желание* (например, ненависть в противоположность гневу). Спокойствие, с которым предаются страсти, допускает размышления и позволяет душе создавать для них основоположения и таким образом, если имеется склонность к противозаконному, помышлять о ней, укоренить ее и тем самым (преднамеренно) принимать злое в свою максиму, что представляет собой в этом случае *явно* злое, т. е. истинный *порок*.

Итак, добродетель, поскольку она основана на внутренней свободе, содержит для людей также и утвердительное веление, а именно подчинить себе (разуму) все свои способности и склонности, стало быть, содержит веление самообладания как добавление к запрету, а именно не давать чувствам и склонностям господствовать над собой (долг *бесстрастия*), так как, если разум не возьмет в руки бразды правления, они будут властвовать над человеком.

XVI

Добродетель необходимо предполагает *бесстрастие* (рассматриваемое как сила)

Слово *бесстрастие* обрело дурную славу, как если бы оно означало бесчувственность, стало быть субъективное безразличие к предметам произвола; его принимали за слабость. Это ложное толкование можно предотвратить тем, что назовем *моральным бесстрастием* то отсутствие аффектов, которое следует отличить от равнодушия, ибо чувства, возникшие на основе осмысленных впечатлений, теряют свое влияние на моральное чувство только благодаря тому, что уважение к закону становится сильнее всех их — Только мнимая сила больного лихорадкой доводит до аффекта живое участие даже в *добром* или, вернее, дает ему выродиться в аффект. Такого рода аффект называют *энтузиазмом*; к нему следует присовокупить и *умéрение*, которое обычно рекомендуют даже для воспитания добродетели (insani sapiens nomen habeat aequus iniqui—ultra quam satis est virtutem si petat ipsam. *Horat.*). Ведь вообще-

то нелепо думать, что можно также быть *слишком мудрым*, *слишком добродетельным*; аффект всегда относится к чувственности, безразлично, какой предмет его вызывает. Истинная сила добродетели — это *душевное спокойствие* с продуманным и твердым решением исполнить ее закон. Это есть состояние *здоровья* в моральной жизни; в противоположность этому аффект, даже если он возникает от представления о *добром*, есть блеснувшее на мгновение явление, оставляющее после себя вялость.— Фантастически-добродетельным, однако, можно называть того, кто не допускает в отношении моральности никаких *безразличных вещей* (adiaphora) и на каждом шагу расставляет обязанности, как капканы, и ему не безразлично, питаюсь ли я мясом или рыбой, пивом или вином, хотя и то и другое для меня не вредно; это микрология, и если ее включить в учение о добродетели, то ее господство превратится в тиранию.

Примечание

Добродетель всегда находится в состоянии *поступательного движения*, и все же она всегда начинает *сначала*.— Первое следует из того, что добродетель, рассматриваемая *объективно*, есть идеал и недостижима, но тем не менее [наш] долг постоянно приближаться к ней. Второе *субъективно* основывается на природе человека, возбуждаемой склонностями, под влиянием которых добродетель со своими раз и навсегда принятыми максимами никогда не может оставаться в состоянии покоя и в бездействии; если она не движется вверх, она неотвратимо гаснет, потому что нравственные максимы в отличие от технических не могут быть основаны на привычке (ибо это относится к физическим свойствам определения воли человека); даже если бы соблюдение их стало привычкой, субъект утратил бы тем самым свою *свободу* в выборе своих максим, а ведь именно эта свобода составляет характер поступка, совершаемого из чувства долга.

XVII

Предварительные понятия для деления учения о добродетели

Этот принцип деления должен, ***во-первых,*** если иметь в виду *формальное*, содержать все условия, необходимые для того, чтобы отличать одну часть общего учения о нравственности от учения о праве, а именно по специфической форме. Это достигается благодаря тому, что 1) долг добродетели есть такой долг, для которого нет внешнего законодательства; 2) так как, однако, в основе всякого долга должен лежать какой-то закон, то в этике им может быть закон долга, данный не для поступков, а только для максим поступков; 3) что (это опять-таки вытекает отсюда) этический долг следует мыслить как долг в *широком*, а не в узком смысле.

Во-вторых, если иметь в виду *материальное*, то учение о добродетели должно быть построено не только как учение о долге вообще, но и как *учение о цели*, так что человек обязан мыслить и себя, и каждого другого человека как свою цель; этот долг обычно называют долгом себялюбия и любви к ближнему, каковые выражения здесь берутся в переносном смысле, так как не может быть никакого долга любить, но долгом может быть совершение поступков, посредством которых человек делает целью себя и других.

В-третьих, если иметь в виду различение материального и формального (законосообразности и целесообразности) в принципе долга, то следует отметить, что не всякое *обязывание к добродетели* (obligatio ethica) есть долг добродетели (officium ethicum s. virtutis); иными словами, что уважение к закону вообще не есть еще установление цели в качестве долга, ибо только эта цель есть долг добродетели.— Поэтому имеется лишь одно обязывание к добродетели, но *больше* чем один долг добродетели, так как хотя имеется много объектов, служащих нам целями, иметь которые есть в то же время долг, но существует лишь один добродетельный образ мыслей как субъективное определяющее основание для исполнения своего дол-

га, и этот образ мыслей распространяется также и на всякий правовой долг, который, однако, не может поэтому быть назван долгом добродетели.— Вот почему всякое деление этики имеет в виду только долг добродетели. Сама этика, если рассматривать ее с точки зрения ее формального принципа, есть наука о способе, каким можно иметь обязанность также безотносительно к возможному внешнему законодательству.

Примечание

Но могут спросить: как же я пришел к делению этики на *учение о началах* и *учение о методе*, тогда как мне удалось избежать этого в учении о праве? — Причина в следующем: этика имеет дело с долгом в *широком* смысле, учение о праве — только с долгом в *узком* смысле; вот почему учение о праве, которое по своей природе должно быть строго (точно) определяющим, не нуждается, так же как чистая математика, в общем предписании (в методе) о том, как строить суждения, но осуществляет этот метод в действии.— Этика же, предоставляя простор каждому своему несовершенному долгу, неизбежно приводит к вопросам, которые требуют от способности суждения решить, как применять максиму в отдельных случаях, и притом так, чтобы эта максима дала нам опять-таки некоторую (подчиненную) максиму (так как снова и снова будет возникать вопрос о принципе применения этой максимы к встречающимся случаям); так этика впадает в *казуистику*, неизвестную учению о праве.

Следовательно, *казуистика* не *наука* и не часть ее, ибо это было бы догматикой; она не столько учит тому, как до́лжно *находить* нечто, сколько представляет со́бой упражнение в том, как именно следует *искать* истину; вот почему она *вплетена в науку фрагментарно*, а не систематически (какова должна быть наука) подобно схолиям, прибавляемым к системе.

Для этики же как *учения о методе* морально практического разума в особенности требуется упражнение не столько в способности суждения, сколько в разуме, и притом как в *теории* долга, так и в *практике*. *Теоретическое* упражнение заключается в том, чтобы спрашивать ученика относительно понятий долга то, что́ он уже знает; это можно назвать *эротематическим* методом, потому что или ученику об этом уже говорили, и [он отвечает] только по памяти — это собственно *катехизический* метод,— или предполагается, что это [знание] естественным образом содержится в его разуме, и необходимо лишь развить его,— это *диалогический* (сократический) метод.

Катехитике как теоретическому упражнению соответствует в качестве аналога (Gegenstück) в практическом *аскетика* — та часть учения о методе, которая учит не только понятию добродетели, но и тому, каким образом могут быть приведены в действие и культивироваться *способность к добродетели*, равно как и воля к ней.

Согласно этим основоположениям мы и представим систему в двух частях: *этическом учении о началах* и *этическом учении о методе*. Каждая часть разбита на свои главы, которые в первой части подразделяются по различию *субъектов*, в отношении которых на человека возлагается та или иная обязанность, во второй части — по различию *целей*, иметь которые человеку велит разум, и по восприимчивости к ним.

XVIII

Деление, намечаемое практическим разумом для системы своих понятий в этике (архитектоническое деление), можно осуществить по двум принципам, в отдельности или в связи друг с другом: один представляет *субъективное* отношение обязываемого к обязывающему с точки зрения *материи*, другой — *объективное* отношение этических законов к долгу вообще в системе с точки зрения *формы*.— *Первое* деление — деление

существ, по отношению к которым можно мыслить этическую обязательность; *второе* было бы делением *понятий* чистого этически практического разума, относящихся к указанному выше виду долга; эти понятия, следовательно, нужны для этики, лишь поскольку она должна быть *наукой*, стало быть для методического соединения всех положений, установленных согласно делению существ.

Первое деление этики по различию субъектов и их законов

Оно содержит:

Долг

- человека перед человеком
  - перед самим собой
  - перед другими существами
- человека перед нечеловеческими существами
  - существами, стоящими ниже человека
  - существами, стоящими выше человека

Второе деление этики по принципам системы чистого практического разума

Этическое

- Учение о началах
  - Догматика
  - Казуистика
- Учение о методе
  - Катехитика
  - Аскетика

Это последнее деление, поскольку оно касается формы науки, должно, следовательно, предшествовать первому в качестве краткого наброска целого.

I

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ПО ОТНОШЕНИЮ К САМОМУ СЕБЕ ВООБЩЕ

ВВЕДЕНИЕ

§ 1
Понятие долга перед самим собой содержит (на первый взгляд) противоречие

Если *обязывающее Я* и *обязываемое Я* берутся в одном и том же смысле, то получается, что долг перед самим собой есть понятие противоречивое. В самом деле, в понятии долга содержится понятие пассивного принуждения (меня *обязывают*). Когда, однако, речь идет о долге по отношению ко мне самому, я представляю себя *обязывающим*, стало быть находящимся в активном принуждении (*Я*, тот же самый субъект, есмь обязывающий); и положение о долге перед самим собой (я *должен* обязать самого себя) содержит обязательность быть обязанным (пассивная обязанность, которая тем не менее в том же значении отношения была бы также активной), стало быть некоторое противоречие.— Это противоречие можно обнаружить и тогда, когда мы показываем, что обязывающий (auctor obligationis) может всегда освобождать обязываемого (subiectum obligationis) от обязательности (terminus obligationis); следовательно (если оба они один и тот же субъект), обязываемый вовсе не связан долгом, который он берет на себя, а это содержит противоречие.

§ 2
У человека все же есть обязанности по отношению к самому себе

В самом деле, если допустить, что таких обязанностей нет, то вообще не будет никаких обязанностей, даже внешних.— Ведь я не могу признать себя обя-

занным перед другими больше, чем я в то же время обязываю сам себя, так как закон, по которому я считаю себя обязанным, во всех случаях исходит из моего собственного практического разума, который принуждает меня, при этом я есмь и принуждающий [субъект] в отношении себя самого *.

§ 3
Разъяснение этой кажущейся антиномии

Человек в сознании долга перед самим собой рассматривает себя как субъект этого долга в двояком качестве: во-первых, как *существо, одаренное чувствами*, т. е. как человек (принадлежащий к одному из видов животных), во-вторых, также как *существо, одаренное разумом* (не просто как разумное существо, ибо разум по своей теоретической способности может быть качеством какого-нибудь живого организма); это существо недосягаемо для чувства, и оно познается только в морально практических отношениях, в которых обнаруживается непостижимое свойство *свободы* благодаря влиянию разума на внутренне законодательствующую волю.

Человек как разумное *природное существо* (homo phaenomenon) своим разумом как *причиной* определяется к поступкам в чувственно воспринимаемом мире, при этом еще не принимается в соображение понятие какой-либо обязательности. Но тот же человек, взятый как *личность*, т. е. как существо, одаренное внутренней *свободой* (homo noumenon), есть существо, способное брать на себя обязательства, и притом по отношению к самому себе (к человечеству в своем лице), так что человек (рассматриваемый в двояком значении) может признать долг перед самим собой, не впадая в противоречие с собой (так как понятие человека мыслится не в одном и том же смысле).

---

* Так, когда речь идет о защите моей чести или самосохранении, говорят: «Я сам к этому обязан». Если даже речь идет об обязанностях меньшего значения, которые затрагивают, собственно, не необходимое, а лишь похвальное в исполнении мною долга, то я говорю так: «Я сам обязан совершенствовать свое умение обращаться с людьми (культивировать себя)».

§ 4
О принципе деления обязанностей по отношению к самому себе

Деление может быть осуществлено только в отношении объекта долга, а не в отношении обязывающего субъекта. Обязываемый, как и обязывающий, субъект всегда *только человек*, и хотя в теоретическом смысле нам позволено различать в человеке душу и тело как природные свойства человека, все же нельзя мыслить их как различные обязывающие человека субстанции, иначе мы имели бы право делить обязанности по отношению к *телу* и по отношению к *душе*.— Однако ни опыт, ни умозаключения не дают нам достаточно сведений о том, содержит ли человек душу (как пребывающую в нем субстанцию, отличающуюся от тела и способную мыслить независимо от него, т. е. как духовную субстанцию), или, наоборот, может ли жизнь быть свойством материи, и если даже верно первое, то все же нельзя мыслить какой-либо долг человека перед *телом* (как обязывающим субъектом), хотя это человеческое тело.

1) Поэтому может иметь место только *объективное* деление обязанностей по отношению к самому себе на ***формальное*** и ***материальное*** в обязанностях, причем одни из них — *ограничивающие* (негативные обязанности), другие — *расширяющие* (положительные обязанности по отношению к самому себе). Негативные это те, которые *запрещают* человеку поступать против ***цели*** его природы, стало быть, имеют в виду только моральное *самосохранение*, положительные же — те, которые *предписывают* сделать своей целью тот или иной предмет произвола и направлены на само*совершенствование*. Оба этих вида долга принадлежат к добродетели в качестве долга воздержания (sustine et abstine) или долга свершения (viribus concessis utere); однако и тот и другой — долг добродетели. Первый долг относится к моральному ***здоровью*** (ad esse) человека как предмета его внешних чувств и внутреннего чувства, имея целью *сохранение* его природы в совершенстве (как *восприимчивость*); другой — к моральному *благополучию* (ad melius esse; opulentia moralis), кото-

рое состоит в обладании *способностью*, достаточной для всякой цели, поскольку эта способность приобретаема, и к *культуре* (как деятельному совершенству) самого себя.— Первый принцип долга перед самим собой содержится в изречении: «Живи сообразно природе» (naturae convenienter vive), т. е. *сохраняй* совершенство своей природы; второй же — в положении: «*Делай себя более совершенным*, чем создала тебя природа» (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

2) Но может быть и *субъективное* деление обязанностей человека по отношению к самому себе, т. е. такое деление, согласно которому субъект долга (человек) рассматривает себя или как ***животное*** (физическое) и в то же время моральное существо, или ***только как моральное*** существо.

Естественные побуждения, относящиеся к ***животной природе*** человека. суть: a) побуждение, через которое природа преследует цель самосохранения, b) побуждение, через которое она преследует цель сохранения рода, c) сохранение собственной способности к приятному, но все же лишь животному наслаждению жизнью.— Пороки, противоречащие здесь долгу человека перед самим собой: *самоубийство*, противоестественные способы удовлетворения *полового чувства* и *чрезмерное употребление пищи*, ослабляющее способность целесообразно использовать собственные силы.

Что касается, однако, долга человека перед самим собой как *только* перед моральным существом (без учета его животной природы), то этот долг состоит в *формальном* [элементе] соответствия между максимами воли человека и *достоинством* человечества в его лице; следовательно, долг человека перед самим собой состоит здесь в запрещении лишать себя преимущества морального существа, состоящего в том, чтобы поступать согласно принципам, т. е. в запрещении лишать себя внутренней свободы и тем самым делаться игрушкой одних лишь склонностей, стало быть вещью.— Пороки, противостоящие этому долгу: ***ложь, скупость*** и ***ложное смирение*** (раболепие). Эти пороки придерживаются принципов, которые прямо противоречат (даже по одной только форме) характеру людей как моральных

существ, т. е. внутренней свободе, прирожденному достоинству человека, а это означает: они делают своим принципом отсутствие всякого принципа и потому также всякого характера, т. е. самоунижение и навлечение на себя презрения.— Добродетель, противостоящая всем этим порокам, можно назвать *любовью к чести* (honestas interna, iustum sui aestimium), [т. е.] образом мыслей, который как небо от земли отличается от *честолюбия* (ambitio) (которое может быть весьма подлым); о добродетели под этим названием ниже будет сказано отдельно.

УЧЕНИЯ О ДОБРОДЕТЕЛИ ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ

КНИГА ПЕРВАЯ

О СОВЕРШЕННЫХ ОБЯЗАННОСТЯХ ПО ОТНОШЕНИЮ К САМОМУ СЕБЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Долг человека перед самим собой как животным существом

§ 5

Если не главный, то во всяком случае *первый* долг человека перед самим собой, если рассматривать человека с точки зрения его животности, это — *самосохранение* в его животной природе.

Противоположность самосохранения — произвольное или преднамеренное *разрушение* своей животной природы, которое можно мыслить как полное или как частичное.— Полное разрушение — это *лишение себя жизни* (autochiria, suicidium). Частичное разрушение можно в свою очередь делить на *материальное*, когда *лишают* себя какой-то неотъемлемой *части* тела как органа — *искалечение* или *увечье*, и на *формальное*, когда лишают себя (навсегда или на время) *способности* физического (и тем самым косвенно также морального) *применения* своих сил — *самопоражение* [30].

Так как в этой главе речь идет только о негативных обязанностях, следовательно, только о неисполнении, то посвященные долгу пункты должны быть направлены против *пороков*, противных долгу перед самим собой.

ГЛАВЫ ПЕРВОЙ
ПУНКТ ПЕРВЫЙ
О ЛИШЕНИИ СЕБЯ ЖИЗНИ

§ 6

Произвольное *лишение себя жизни* только тогда можно назвать ***самоубийством*** (homicidium dolosum), когда может быть доказано, что оно вообще преступление, совершенное по отношению к нашему собственному лицу или по отношению к другим (например, когда кончает с собой беременная женщина).

а) Лишение себя жизни есть преступление (убийство). Его можно рассматривать и как нарушение своего долга перед другими людьми (долга супругов, родителей перед своими детьми, подчиненного перед своим начальством или своими согражданами и, наконец, перед богом, чье доверенное нам место в этом мире человек покидает, не будучи отозванным с него). Но здесь речь идет только о нарушении долга перед самим собой, а именно о том, обязан ли человек сохранять свою жизнь просто в качестве лица и должен ли он признать этот долг перед самим собой, если даже отвлечься от всех приведенных выше соображений.

Утверждать, что человек может оскорблять себя, кажется нелепым (volenti non fit iniuria). Поэтому стоик считал преимуществом своей личности (мудреца) добровольно, со спокойной душой уйти из жизни (как из полного дыма помещения), не будучи вытесненным ни настоящим злом, ни опасением будущего зла, поскольку он уже ничем не может быть полезным в жизни.— Но именно это мужество, эта душевная стойкость, отсутствие страха смерти и стремление познать нечто, что человек может ценить выше своей жизни, должны были бы служить ему еще сильнее побудительной причиной к тому, чтобы не разрушать себя, существо со столь большим превосходством сил над могущественнейшими чувственными мотивами, следовательно, не лишать себя жизни.

Человек не может отчуждаться от своей личности, пока дело идет о долге, следовательно, пока он жив; было бы противоречием иметь правомочие освобождать

себя от всякой обязательности, т. е. свободно поступать так, как если бы для такого поступка не нужно было быть правомочным. Уничтожать в своем лице субъект нравственности — это то же, что искоренять в этом мире нравственность в самом ее существовании, потому что она в человеке, а ведь лицо есть цель сама по себе; стало быть, распоряжаться собой просто как средством для любой цели — значит унижать достоинство человечества в своем лице (homo noumenon), которому ведь и был вверен человек (homo phaenomenon) для сохранения.

К частичному самоубийству относятся: лишение себя какой-нибудь неотъемлемой части тела как органа (нанести себе увечье), например подарить кому-нибудь зуб или продать его, с тем чтобы вставить его в челюсть другого, или дать себя кастрировать, с тем чтобы в качестве певца жить более удобно, и т. п. Однако ампутация омертвевшего или грозящего омертвением органа, вредного для жизни, не есть частичное самоубийство.— Точно так же удаление части тела, но не органа тела, например волос, нельзя считать преступлением по отношению к своему собственному лицу, хотя такое удаление не совсем невинно, если оно задумано ради какого-то внешнего приобретения.

Казуистические вопросы

Самоубийство ли идти (как Курций[31]) на верную смерть ради спасения отечества? Следует ли считать преднамеренное мученичество, когда человек для блага рода человеческого приносит себя в жертву, таким же героическим подвигом, как смерть ради спасения отечества?

Позволительно ли предупреждать несправедливый смертный приговор своего властелина самоубийством, даже если он позволяет это (как Нерон Сенеке[32])?

Можно ли великому, недавно умершему монарху вменять в вину то, что он носил с собой быстродействующий яд, по всей вероятности, для того, чтобы, в случае если в войне, в которой он лично участвует, он попадет в плен, не быть вынужденным согласиться на

условия своего освобождения, которые могли бы нанести ущерб его государству? Можно ли считать это преступным намерением, если нет оснований подозревать здесь только гордость?

Человек принял водобоязнь за следствие укуса бешеной собаки и, объявив, что он знает, что эта болезнь неизлечима, покончил с собой, дабы своим бешенством (начало которого он уже почувствовал) не сделать несчастными и других людей, как сказано в написанной им перед смертью записке. Спрашивается, совершил ли он несправедливость?

Кто решается привить себе оспу, рискует своей жизнью, хотя он это делает для того, *чтобы сохранить ее*, и поэтому перед ним гораздо более затруднительный случай закона долга, чем перед мореплавателем: этот по крайней мере не создает сам шторма, которому ему приходится доверяться, в то время как тот сам навлекает на себя болезнь, подвергая свою жизнь опасности. Итак, дозволена ли прививка оспы?

ПУНКТ ВТОРОЙ
О СЛАДОСТРАСТНОМ САМООСКВЕРНЕНИИ

§ 7

Точно так же как любовь к жизни предназначена от природы для сохранения отдельного *лица*, половая любовь предназначена для сохранения *рода*; это означает, что каждая из них — *естественная цель*, под которой понимают такую связь между причиной и действием, когда причина хотя ей и не придается для этого рассудок, тем не менее мыслится по аналогии с ним, следовательно, как бы преднамеренно порождающей человека. Спрашивается, подчинено ли применение способности половой любви какому-нибудь ограничительному закону долга, или же половая любовь, не ставя перед собой упомянутой цели, вправе применять половые свойства только ради скотского наслаждения, не нарушая этим какого-либо долга перед самим собой? В учении о праве доказывается, что человек не может без особого ограничения по правовому договору пользоваться *другим* лицом для такого наслаждения; поэтому два

лица и берут на себя взаимные обязательства. Но здесь вопрос в том, существует ли в отношении этого наслаждения долг человека перед самим собой, нарушение которого есть *осквернение* (не только унижение) человечества в его собственном лице. Стремление к наслаждению [без правового ограничения] называется *похотью* (или просто сладострастием). Порок, возникающий из этого, называется *распутством*, а добродетель в отношении этих чувственных побуждений — *целомудрием*, которое здесь должно быть представлено как долг человека перед самим собой. *Неестественным* следует назвать наслаждение, которое вызывается не действительным предметом, а лишь создаваемым в себе воображением об этом предмете, стало быть вопреки цели. В самом деле, такое наслаждение порождает вожделение вопреки цели природы, а именно цели более важной, чем даже цель любви к жизни, так как последняя стремится лишь к сохранению индивида, а та — к сохранению всего рода.

Что такое противоестественное употребление своих половых свойств (стало быть, злоупотребление ими) есть нарушение долга *перед самим собой*, и притом в высшей степени противоречащее нравственности, тотчас приходит на ум каждому, задумавшемуся над этим, причем мысль эта вызывает отвращение до такой степени, что считается безнравственным даже называть подобный порок его именем,— чего не бывает, когда речь идет о пороке самоубийства; показывать людям этот порок со всеми его ужасами (в некотором species facti) можно по крайней мере без всякого смущения — как если бы человек вообще стыдился быть способным на поведение, низводящее его до степени скота, так что даже допустимое (разумеется, само по себе чисто животное) общение между мужчиной и женщиной в браке обычно требует в цивилизованном обществе много тонкости для того, чтобы завуалировать его, когда приходится все же говорить о нем.

Однако логическое доказательство недопустимости упомянутого неестественного и даже просто нецелесообразного употребления своих половых свойств как нарушения (и притом, если речь идет о первом, то в

высшей степени) долга перед самим собой не так легко дается.— *Основание доказательства* заключается, конечно, в том, что человек отказывается от своей личности (унижая ее), когда употребляет себя лишь как средство для удовлетворения своих животных инстинктов. Но при этом не объясняется высокая степень нарушения человеческого в его собственном лице из-за неестественности такого порока, так как этот порок по своей форме (по образу мыслей) превосходит, кажется, даже порок самоубийства. Разве только, что при самоубийстве пренебрежение собой как обузой в жизни не есть по крайней мере отдача себя во власть животного побуждения, а требует мужества, когда все еще имеется уважение к человечеству в своем собственном лице; распутство же, когда человек целиком отдается животным побуждениям, делает его употребляемой, но тем не менее и противоестественной вещью, т. е. *отвратительным* предметом, и тем самым лишает его всякого уважения к самому себе.

Казуистические вопросы

Цель природы в совокуплении мужчины и женщины — в продолжении, т. е. сохранении, рода; поэтому по меньшей мере нельзя действовать против этой цели. Но позволено ли, *не принимая во внимание эту цель*, такое совокупление (даже если это происходит в браке)?

Не противно ли цели природы и тем самым долгу перед самим собой со стороны как мужчины, так и женщины стремиться употреблять свои половые свойства во время, например, беременности, или стерильности женщины (из-за возраста или болезни), или когда у нее нет никакого влечения? Существует ли дозволяющий закон морально практического разума, (как бы снисходительно) допускающий при столкновении определяющих оснований этого разума нечто само по себе недопустимое ради предупреждения еще большего нарушения? Где тот пункт, начиная с которого можно считать ограничение обязательности в широком смысле *пуризмом* (педантизмом в отношении соблюдения долга, если брать его в широком смысле) и предоставлять

свободу действий животным наклонностям, не боясь отойти от основанного на разуме закона?

Половое влечение называется также *любовью* (в самом узком смысле слова) и в действительности есть величайшее чувственное наслаждение каким-либо предметом; не просто *чувственное* наслаждение предметами, которые нравятся при одном лишь размышлении о них (восприимчивость к ним называется вкусом), а наслаждение, получаемое от *пользования* другим лицом и относящееся, таким образом, к *способности желания*, и притом к высшей ее ступени — страсти. Но его нельзя причислять ни к любви удовольствия, ни к любви благоволения (так как они, скорее, удерживают человека от плотского наслаждения): оно есть наслаждение особого рода (sui generis), и пылкость не имеет, собственно, ничего общего с моральной любовью, хотя пылкость может быть с нею тесно связана, если к ней присоединяется практический разум со своими ограничивающими условиями.

ПУНКТ ТРЕТИЙ

О САМОПОРАЖЕНИИ ОТ НЕУМЕРЕННОСТИ В УПОТРЕБЛЕНИИ СРЕДСТВ УДОВОЛЬСТВИЯ И ПИТАНИЯ

§ 8

Порок в такого рода неумеренности рассматривается здесь не с точки зрения вреда или физической боли (таких болезней), которые человек причиняет себе этим, ибо в таком случае речь шла бы о принципе здоровья и удобства (следовательно, о принципе счастья), с помощью которого следовало бы противодействовать этому пороку; но такой принцип мог бы обосновать вовсе не долг, а только правило благоразумия; во всяком случае он не был бы принципом прямого долга.

Скотская неумеренность в пище есть злоупотребление средствами удовольствия, из-за чего уменьшается или истощается способность их интеллектуального применения. *Пьянство* и *обжорство* — пороки, которые подходят под эту рубрику. Человека, находящегося в

пьяном состоянии, следует рассматривать как животное, а не как человека. Перегрузка пищей делает человека на время неспособным совершать действия, требующие ловкости и рассудительности.— Что доходить до такого состояния означает нарушение долга перед самим собой,— это очевидно. Первое из этих унижений даже среди животных вызывается обычно хмельными напитками и другими одурманивающими средствами, такими, как маковое семя и прочие продукты растительного царства; оно соблазняет тем, что благодаря им на короткое время наступает состояние мнимого счастья и беззаботности и возникает даже воображаемая сила; [затем] наступает разбитость и слабость и, что хуже всего, становится необходимостью повторять [применение] этих одурманивающих средств, причем во все большем объеме. Обжорство есть животное чувственное удовольствие, поскольку оно превращает чувство лишь в пассивное свойство, и даже воображение не работает, а ведь при воображении все же происходит *деятельная* игра представлений, как это бывает при пьянстве; стало быть, обжорство еще ближе к животному чувственному удовольствию.

Казуистические вопросы

Можно ли употреблять вино, если не как панегирист, то хотя бы как апологет, до степени, близкой к опьянению? Ведь оно делает общество более разговорчивым и тем самым приводит к откровенности.— Или можно признать за ним ту заслугу, что оно содействует тому, чтó славил Сенека в Катоне: virtus eius incaluit mero [33]? Употребление опиума и водки как средств удовольствия более мерзко, так как они при мнимоприятном состоянии делают человека безмолвным, скрытным и безучастным, почему они и дозволены только как лечебное средство. Но кто может определить *меру* для человека, который вот-вот перейдет в состояние, когда его взор уже перестанет видеть какую-либо *меру*? — Магометанство, полностью запретившее [употребление] вина, сделало плохой выбор, разрешив взамен этого употребление опиума.

Пиршество как приглашение по всем правилам к неумеренности в обоих видах наслаждения помимо чисто физического удовольствия имеет еще нечто направленное на нравственную *цель*, а именно держит много людей и на долгое время во взаимном общении. Но так как множество людей (если их количество, как говорит Честерфилд [34], превосходит число муз) позволяет только небольшое общение (с рядом сидящими), стало быть сама обстановка противоречит цели взаимного общения, то пиршество всегда побуждает к безнравственному, а именно к неумеренности, к нарушению долга перед самим собой, не говоря о физическом вреде перегрузки [пищей], который может быть устранен врачом. Как далеко простирается нравственное правомочие принимать такие приглашения к неумеренности?

ГЛАВА ВТОРАЯ

Долг человека перед самим собой, рассматриваемого только как моральное существо

Этот долг противопоставляется порокам *лжи*, *жадности* и ложного *смирения* (раболепию).

I
О лжи

§ 9

Величайшее нарушение долга человека перед самим собой, рассматриваемого только как моральное существо (человечество в его лице),— это противоположность истине — *ложь* (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere [35]). Ясно само собой, что каждая преднамеренная неправда при высказывании собственных мыслей не может избежать этого резкого слова (которым в учении о праве называется извращение истины только тогда, когда ложь нарушает права других) в этике, не заимствующей свои основания (Befugnis) из безобидности. В самом деле, бесчестность ([что означает] быть предметом морального презрения), которая сопутствует лжи, сопутствует лжецу так же,

как его тень.— Ложь может быть внешней (mendacium externum) или внутренней. Внешняя ложь делает человека предметом презрения в глазах других, внутренняя — а это еще хуже — в его собственных глазах, она также оскорбляет достоинство человечества в его лице; причем ущерб, который может быть этим нанесен другим, не касается сущности порока (ведь тогда порок состоял бы только в нарушении долга перед другими), и, следовательно, здесь не принимается в расчет, как не принимается во внимание даже ущерб, нанесенный им себе самому; ведь тогда порок противоречил бы лишь как недостаток благоразумия прагматической, а не моральной максиме и никак не мог бы рассматриваться как нарушение долга.— Ложь есть унижение и как бы уничтожение человеческого достоинства в себе. Человек, который сам не верит тому, что́ он говорит другому (хотя бы даже идеальному лицу), имеет еще меньшую ценность, чем если бы он был просто вещью; ведь другой может найти применение вещи, используя ее свойство, поскольку она есть нечто действительное и данное. Но передача своих мыслей другому в словах, которые (умышленно) содержат как раз противоположное тому, что́ при этом думает говорящий, есть цель, прямо противоположная естественной целесообразности его способности сообщать свои мысли, стало быть отказ от своей личности и лишь обманчивая видимость человека, а не сам человек.— *Правдивость* в объяснениях называется также *честностью*, если они к тому же и обещания — *добросовестностью*, а вообще-то — *искренностью*.

Для того чтобы объявить неприемлемой ложь (в этическом смысле слова) как преднамеренную неправду вообще, она не обязательно должна нанести *ущерб* другим, ведь тогда она была бы нарушением прав других. Причиной лжи может быть и легкомыслие или даже добродушие; более того, при помощи лжи можно преследовать действительно добрую цель; но сам способ следовать лжи в одной только форме есть преступление человека по отношению к своему собственному лицу и подлость, которая должна делать человека достойным презрения в его собственных глазах.

Доказать действительность некоторых случаев ***внутренней*** лжи, в которой люди повинны, легко, но объяснить их возможность все же кажется более трудным, так как требуется второе лицо, которое хотели ввести в заблуждение, но преднамеренный обман самого себя содержит в себе, кажется, противоречие.

Человек как моральное существо (homo noumenon) может пользоваться собой как физическим существом (homo phaenomenon), но не просто как средством (как говорящей машиной), которое не было бы связано внутренней целью (общением мыслей); он связан условием соответствия объяснению (declaratio) морального существа и обязан быть *правдивым* перед самим собой.— Например, человек притворяется верующим во второе пришествие Христа, не находя в себе этой веры, но уверяя себя, что не повредит, да, пожалуй, будет даже полезно мысленно признаться в этой вере богу, чтобы на всякий случай лицемерием извлечь себе выгоду. Или он в этом случае хотя и не имеет сомнений, но лицемерит в отношении внутреннего преклонения перед своим законом, так как не чувствует в себе никакого иного мотива, кроме страха перед карой.

Нечестность есть отсутствие *совестливости*, т. е. ясности признания перед своим *внутренним* судьей, который мыслится как другое лицо, если рассматривать его с самой большой строгостью; в этом случае желание (из себялюбия) принимается за действие, так как человек ставит перед собой самое по себе добрую цель, и внутренняя ложь, хотя и противоречит долгу человека перед самим собой, приобретает здесь название слабости, подобно тому как желание влюбленного видеть в своей возлюбленной одни лишь хорошие качества делает для него незаметными явные недостатки ее.— Все же эта неясность в объяснениях, которые человек дает самому себе, заслуживает самого серьезного порицания, ибо из такого гнилого места (из фальшивости, которая, по-видимому, имеет свои корни в человеческой природе) зло неправдивости распространяется и в отношении к другим людям, после того как однажды был нарушен высший принцип правдивости.

Примечание

Заслуживает внимания то, что Библия датирует первое преступление, которое принесло в мир зло, не с *братоубийства* (Каина), а с первой *лжи* (так как против братоубийства восстает сама природа) и причиной всего злого называет первого лжеца и отца лжи, хотя разум не может указать дальнейшую причину этой склонности людей к *лицемерию* (esprit fourbe), которая ведь должна была предшествовать, так как акт свободы не может быть дедуцирован и объяснен (наподобие физического действия) по естественному закону связи действия и его причины, которые вместе суть явления.

Казуистические вопросы

Можно ли считать ложью неправду просто из вежливости (например, «покорнейший слуга» в конце письма)? Ведь это никого не обманывает.— Один автор спрашивает читателя: как Вам нравится мое произведение? Ответ, правда, можно дать иллюзорный, так как обычно подтрунивают над щекотливостью такого вопроса, но разве каждый всегда имеет в запасе готовые остроты? Ведь малейшая задержка с ответом уже огорчает автора. Итак, должен ли читатель угождать автору?

Должен ли я отвечать за все последствия сказанной мной неправды в практических сделках, где речь идет о *моем* и *твоем*? Например, хозяин приказывает, если его спросит такой-то человек, ответить, что его нет дома. Прислуга выполняет приказание, но это приводит к тому, что хозяин убегает и совершает крупное преступление, которое могло бы быть предотвращено высланной за ним охраной. На кого же здесь ложится вина (согласно этическим принципам)? Без сомнения, также и на слугу, который здесь ложью нарушил долг перед самим собой; последствия этой лжи вменяет ему его собственная совесть.

II
О скупости
§ 10

Под ней я подразумеваю здесь не *жадность* (стремление умножать средства к жизни в достатке за пределы истинных потребностей), так как это можно называть также нарушением своего долга (благотворения) перед *другими*; и не *мелочную расчетливость*, которая, если приобретает постыдные формы, называется *скаредностью* или скряжничеством и все же *может* быть лишь пренебрежением своим долгом любви к другим; я подразумеваю под скупостью ограничение *своего собственного* употребления средств существования до предела, который находится ниже меры собственных истинных потребностей. Именно эту скупость я здесь имею в виду, она, собственно, противоречит долгу *перед самим собой*.

Для выяснения этого порока можно сослаться на пример неправильности всех дефиниций добродетели и порока, исходящих из одной лишь *степени*, и вместе с тем доказать непригодность аристотелевского принципа, согласно которому добродетель есть середина между двумя пороками.

Если я беру *хорошее хозяйство* как среднее между расточительством и скупостью и если оно должно быть средним по *степени*, то порок перешел бы в (contrarie) противоположный порок не иначе как через *добродетель*, а добродетель была бы не чем иным, как уменьшенным или, вернее, исчезающим пороком; и в данном случае следовало бы сделать вывод, что истинным долгом добродетели было бы вообще не употреблять никакие средства к жизни в достатке.

Если мы должны отличить порок от добродетели, то нам следует распознавать и излагать как различное не *меру* исполнения нравственных максим, а объективный *принцип* их.— Максима *жадности приобретения* (как и максима расточителя) такова: доставать и получать все средства к жизни в достатке *с целью употребления*.— Максима *скаредности*, напротив, состоит в приобретении и сохранении всех средств к жизни в дос-

татке, но *без намерения употреблять* их (т. е. цель здесь не употребление, а обладание).

Итак, отличительный признак последнего из упомянутых пороков — принцип обладания средствами для различных целей, но с оговоркой, что избегают употреблять все эти средства для самого себя и тем самым лишают себя наслаждения жизнью. Это прямо противоположно долгу перед самим собой в отношении цели *.

---

* Положение *не следует делать ничего слишком много или слишком мало* ровно ничего не говорит, так как оно тавтологично. Что такое делать слишком много? Ответ: больше, чем хорошо. Что такое делать слишком мало? Ответ: делать меньше хорошего. Что такое *мне следует* (что-то делать или не делать)? Ответ: *нехорошо* (противоречит долгу) сделать *больше* или меньше хорошего. Если это и есть та мудрость, для исследования которой нам нужно возвращаться к древним (к Аристотелю), словно к тем, кто стоял ближе к истокам: virtus consistit in medio; medium tenuere beati; est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum, то мы сделали плохой выбор, обращаясь к их оракулу.— Между истинностью и ложью (как contradictorie oppositis) нет ничего среднего, но есть среднее между искренностью и сдержанностью (как contrarie oppositis), так как у того, кто высказывает свое мнение, *все*, что он говорит, правда, другой же не говорит *всей правды*. И вполне естественно требовать от моралиста, чтобы он мне указал это среднее. Но он не в состоянии этого сделать, так как оба долга добродетели имеют свою сферу применения (latitudinem), и вопрос о том, что следует делать, может решить только способность суждения по (прагматическим) правилам благоразумия, но не по (моральным) правилам нравственности, т. е. [оба долга имеют сферу применения] не как долг в *узком* смысле (officium strictum), а как долг в *широком* смысле (officium latum). Поэтому тот, кто следует принципам добродетели, может, правда, при исполнении совершить *ошибку* (peccatum) бóльшую или меньшую, чем предписывает благоразумие, но *порок* (vitium) не в том, что человек строго придерживается этих *принципов*; поэтому стих Горация: insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam, если понимать его буквально, совершенно ложен. Sapiens означает здесь, конечно, только *рассудительный* человек (prudens), который совершенство добродетели мыслит себе не фантастически; это совершенство как идеал требует приближения к этой цели, но не требует завершения, ибо такое требование превосходит человеческие силы и привносит в принцип этого совершенства нелепость (фантастичность). В самом деле, быть *слишком добродетельным*, т. е. слишком придерживаться своего долга, означало бы примерно то же, что сделать круг слишком круглым или сделать прямую линию слишком прямой.

Стало быть, расточительство и скаредность отличаются друг от друга не степенью, а специфически, тем, что у них противоположные максимы.

Казуистические вопросы

Так как здесь идет речь только об обязанностях по отношению к самому себе, и алчность (ненасытность в приобретении) с целью расточать, так же как и скряжничество (мелочность в тратах). имеет в своей основе *эгоизм* (solipsismus), и оба этих порока, как расточительство, так и скаредность, кажутся достойными осуждения только потому, что они приводят к бедности: в одном случае — к неожиданной, в другом — к добровольной (желание жить бедно),— то спрашивается: следует ли их вообще называть пороками и не вернее ли считать их только неблагоразумием, стало быть, не находятся ли они целиком за пределами долга перед самим собой? Однако скаредность есть не только неверно понятая бережливость, но и рабское подчинение материальным благам, а не власть над ними, что представляет собой нарушение долга перед самим собой. Она противоположна *либеральности* (liberalitas moralis) образа мыслей вообще (не щедрости (liberalitas sumptuosa), которая есть лишь применение ее к отдельному случаю), т. е. принципу независимости от всего другого, кроме закона; она есть хищение, осуществляемое субъектом у самого себя. Но что это за закон, внутренний законодатель которого сам не знает, когда следует применять этот закон? Должен ли я отказывать желудку или отказаться от внешних расходов? В старости или уже в молодости? А вообще добродетель ли бережливость?

III
О раболепии

§ 11

В системе природы человек (homo phaenomenon, animal rationale) — незначительное существо, имеющее ценность, одинаковую с другими животными как про-

дуктами земли (pretium vulgare). Даже то, что человек превосходит их рассудком и может ставить себе цели, придает ему лишь *внешнюю* ценность его пригодности (pretium usus), а именно одного человека для другого, т. е. *цену* как товару в обращении с этими животными как вещами, в котором он все же имеет более низкую цену, чем всеобщее средство обмена — деньги, ценность которых называется поэтому превосходной (pretium eminens).

Однако человек, рассматриваемый как *лицо*, т. е. как субъект морально практического разума, выше всякой цены; ведь как такого (homo noumenon) его дóлжно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самое по себе, т. е. он обладает некоторым *достоинством* (некоей абсолютной внутренней ценностью), благодаря которому он заставляет все другие разумные существа на свете *уважать* его, может сравнивать себя с каждым другим представителем этого рода и давать оценку на основе равенства.

Человечество в его лице есть объект уважения, которого он может требовать от каждого человека, но которого он и себя не должен лишать. Следовательно, он может и должен оценивать себя и по малому, и по большому мерилу в зависимости от того, рассматривает ли он себя как чувственно воспринимаемое существо (по своей животной природе) или как умопостигаемое существо (по своим моральным задаткам). Но поскольку он должен рассматривать себя не только как лицо вообще, но и как человека, т. е. как лицо, имеющее по отношению к самому себе обязанности, налагаемые на него его собственным разумом, то его ничтожность как *человека-животного* не может умалить его достоинство как *человека, наделенного разумом*, и он не должен отрекаться от высокой моральной оценки самого себя, имея в виду это достоинство, т. е. он должен добиваться своей цели, которая сама по себе есть долг, не раболепно, *не холопски* (animo servili), как если бы он добивался милости, не отрекаться от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится

уже в понятии добродетели); и такая *самооценка* есть долг человека перед самим собой.

Сознание и чувство ничтожности своей моральной ценности при *сравнении с* ***законом*** есть *смирение* (humilitas moralis). Уверенность в величии этой моральной ценности, которую, однако, не сравнивают с законом, называется *моральной гордостью* (arrogantia moralis).— Отказ от всяких притязаний на моральную ценность самого себя в убеждении, что именно этим можно приобрести скрытую ценность, есть нравственно ложное *раболепие* (humilitas spuria).

Смирение при *сравнении с другими людьми* (или вообще с каким бы то ни было конечным существом, если бы оно было даже серафимом) вовсе не долг; более того, стремление в этом отношении сравняться с другими или превзойти их в убеждении создать себе таким образом бóльшую внутреннюю ценность, есть *высокомерие* (ambitio), которое прямо противоречит долгу перед другими. Однако унижение своей моральной ценности, придуманное как средство добиться милости другого (кто бы он ни был) (лицемерие и лесть) (Heuchelei und Schmeichelei) *, есть ложное (вымышленное) смирение и как умаление достоинства своей личности противоположно долгу перед самим собой.

Из нашего искреннего и точного сравнения с моральным законом (с его святостью и строгостью) неизбежно должно следовать истинное смирение, но из того, что мы способны на такое внутреннее законодательство, что (физический) человек чувствует себя принужденным уважать в своем собственном лице (морального) человека, должно в то же время следовать *возношение* и глубочайшее уважение к себе как чувство своей внутренней ценности (valor), имея которую человек не может стать предметом продажи ни за какую цену (pretium) и обладает неотъемлемым достоинством (dignitas interna), внушающим ему уважение (reverentia) к самому себе.

---

* Heucheln (собственно говоря, häuchlen) происходит, кажется, от охающего, прерывающего речь придыхания (Hauch) (тяжкий вздох); Schmeicheln — от Schmiegen (гнуться), затем в привычку вошло Schmiegeln (увиваться) и, наконец, в литературном немецком языке — Schmeicheln (льстить).

§ 12

Этот долг в отношении достоинства человеческого в нас, стало быть и в отношении нас самих, можно более или менее пояснить на следующих примерах.

Не становитесь холопом человека.— Не допускайте безнаказанного попрания ваших прав другими.— Не делайте долгов, если у вас нет полной уверенности, что вы сможете их вернуть.— Не принимайте благодеяний, без которых вы можете обойтись, и не будьте прихлебателями или льстецами, и уж тем более (что́, правда, отличается от них только в степени) нищенствующими. Будьте бережливыми, чтобы не стать нищими.— Жалобы и стенания и даже просто крики при физической боли недостойны вас, особенно если вы сознаете, что сами в этом виноваты; отсюда и проистекает облагораживание (снятие позора) смерти осужденного к казни преступника благодаря стойкости, с которой он умирает.— Склонять колени или падать ниц даже с целью показать свое преклонение перед небесными силами противно человеческому достоинству, так же как и обращение к их изображениям; ибо в этом случае вы покоряетесь не *идеалу*, который представляет вам ваш собственный разум, а *идолу*, сотворенному вами самими.

Казуистические вопросы

Не слишком ли сродно в человеке чувство своего высокого признания, т. е. *возвышение души* (elatio animi) как оценка самого себя, с *самомнением* (arrogantia), которое прямо противоположно истинному *смирению* (humilitas moralis), чтобы считать полезным поощрение его даже при сравнении с другими людьми, не только с законом? И не может ли такого рода самоотречение довести суждение других до пренебрежения к нашему лицу и потому противоречить долгу (уважению) перед нами самими? Коленопреклонение и угодничество перед человеком недостойно человека во всех случаях.

Не доказательство ли распространенной среди людей склонности к раболепию выражение предпочтения

и уважения в речи и манерах даже не к власть имущим в гражданском устройстве — реверансы, поклоны (комплименты), при дворе — фразы, со скрупулезной пунктуальностью отмечающие различие между сословиями, которые совершенно отличны от вежливости (необходимой и для одинаково уважающих себя),— выражения, как: ты, он, вы, они, или ваше преподобие, ваше благородие, ваше высокоблагородие, его высокородие (ohe, iam satis est!) при обращении — педантизм, который из всех народов мира (быть может, за исключением каст у индийцев) немцы развили дальше всех (Hae nugae in seria ducunt)? Но кто превратил себя в червя, не должен потом жаловаться, что его топчут ногами.

ГЛАВЫ ВТОРОЙ
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
О ДОЛГЕ ЧЕЛОВЕКА ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ КАК ПЕРЕД ПРИРОЖДЕННЫМ СУДЬЕЙ НАД САМИМ СОБОЙ

§ 13

Любое понятие долга содержит объективное принуждение через закон (через моральный, ограничивающий нашу свободу императив) и принадлежит практическому рассудку, дающему правила. Однако внутреннее *вменение* себе какого-нибудь действия как случая, подпадающего под закон (in meritum aut demeritum), принадлежит *способности суждения* (iudicium), которая как субъективный принцип вменения поступка независимо от того, совершен ли он как действие (как поступок, подпадающий под закон) или нет, судит по праву, после чего следует вывод *разума* (приговор), т. е. соединение правового действия с поступком (осуждение или оправдание); все это происходит перед *судом* (coram iudicio) как перед неким придающим закону действенную силу моральным лицом, называемым *судилищем* (forum).— Сознание *внутреннего судилища* в человеке («перед которым его мысли обвиняют и прощают друг друга»[36]) есть ***совесть***.

Каждый человек имеет совесть, и он всегда ощущает в себе внутреннего судью, который наблюдает за ним,

грозит ему и вообще внушает ему уважение (связанное со страхом), и эту силу, стоящую на страже законов в нем, не он сам себе (произвольно) *создает*, она коренится (einverleibt) в его сущности. Она следует за ним, как его тень, когда он намерен ускользнуть от нее. Он может с помощью наслаждений и развлечений заглушать или усыплять себя, но он не может избежать того, чтобы время от времени не прийти в себя или очнуться, и тогда он тотчас слышит грозный ее голос. При своей крайней развращенности он может, пожалуй, дойти до того, чтобы никогда не обращаться к ее голосу, но он не может не *слышать* его.

Эти изначальные интеллектуальные и (так как они представление о долге) моральные задатки, названные *совестью*, отличаются тем, что, хотя дело совести есть дело человека, которое он ведет против самого себя, разум человека вынуждает его вести это дело как бы по повелению *некоего другого лица*. Действительно, дело здесь есть ведение тяжбы (causa) перед судом. Но считать, что *обвиняемый* своей совестью и судья — одно и то же лицо, есть нелепое представление о суде, ведь в таком случае обвинитель всегда проигрывал бы.— Следовательно, совесть человека при всяком долге будет не себя, а кого-то *другого* (как человека вообще) мыслить судьей его поступков, если она не должна находиться в противоречии с самой собой. Это другое лицо может быть действительным или чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя *.

---

* Двойственная личность, каковой мыслит себя человек, обвиняющий себя собственной совестью и судящий себя,— это двойное *Я*, которое с трепетом должно, с одной стороны, стоять перед судом, доверенным тем не менее ему самому, с другой же стороны, занимать должность судьи на основе врожденного авторитета,— это нуждается в пояснении, дабы разум не впадал в противоречие с самим собой.— Я, обвиняющий и вместе с тем обвиняемый, есмь один и тот же *человек* (numero idem), но в качестве субъекта морального, исходящего из понятия свободы законодательства, где человек подвластен закону, который он сам себе устанавливает (homo noumenon), его следует рассматривать не как одаренного разумом человека, обладающего чувствами (specie diversus), а как другого человека, но только в практическом смысле (ведь о причинной связи умопостигаемого и чувственно

Такое идеальное лицо (уполномоченный судья совести) должно быть сердцеведом, ведь суд находится *внутри* человека; в то же время оно должно быть *всеобязывающим*, т. е. должно быть таким лицом или мыслиться как такое лицо, в отношении которого все обязанности вообще должны рассматриваться также как его веления, ибо совесть есть внутренний судья над всеми свободными поступками.— Но так как подобное моральное существо должно в то же время обладать всей властью (на небе и на земле), ибо иначе оно не могло бы (что ведь подобает судье!) придать своим законам необходимую им действенность, а такое моральное существо, имеющее власть надо всем, называется ***богом***, то совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед богом за свои поступки; понятие же ответственности (хотя и туманно) всегда содержится в моральном самосознании.

Это не значит, что благодаря идее, к которой совесть неодолимо ведет, человек вправе и тем более *обязан допустить* такое высшее существо вовне себя как *действительное*, ведь эта идея дана ему не *объективно*, не теоретическим разумом, а только *субъективно*, практическим разумом, обязывающим самого себя действовать сообразно этой идее; эта идея *только по аналогии* с законодателем всех разумных существ в мире наставляет человека лишь тому, чтобы представлять себе совестливость (которая называется также religio) как ответственность перед отличающимся от нас, но глубоко в нас находящимся святым существом (перед устанавливающим моральные законы разумом) и подчинять его волю правилам справедливости. Поня-

---

воспринимаемого нет никакой теории), и это специфическое различие есть различие между человеческими способностями (высшими и низшими), характеризующими человека. Первый — обвинитель, против которого обвиняемому предоставлено право защиты (иметь адвоката). По окончании дела внутренний судья как лицо, *обладающее властью*, выносит приговор относительно счастья или несчастья как моральных последствий поступка; в этом качестве мы своим разумом дальше следить не будем за его властью (как властелина мира), мы можем лишь чтить безусловное iubeo или veto.

тие религии вообще составляет здесь для человека лишь «принцип рассмотрения всех своих обязанностей *как* заповедей божьих».

1) В деле, касающемся совести (causa conscientiam tangens), человек, перед тем как принимать решение, мыслит себе *предупреждающую* совесть (praemonens), при этом нельзя считать мелочностью (микрологией) и (по принципу minima non curat praetor) предоставить на произвольное усмотрение духовника крайнюю *придирчивость* (scrupulositas), когда речь идет о понятии долга (о чем-то само по себе моральном), в тех случаях, над которыми совесть — единственный судья (casibus conscientiae), так же как нельзя считать пустяком (peccatillum) действительное нарушение. Поэтому приписать кому-нибудь *растяжимую* совесть — то же самое, что сказать: он *бессовестен.*

2) Когда принято решение о совершении поступка, тогда в совести выступает сначала *обвинитель*, а одновременно с ним и *адвокат*, при этом спор решается не полюбовно (per amicabilem compositionem), а по всей строгости закона, после чего следует

3) имеющий законную силу приговор совести над принявшим решение человеком, который *оправдывается* или *осуждается.* При этом следует заметить, что приговор совести не содержит никакого *вознаграждения* (praemium) как приобретения чего-то, что прежде человеку не принадлежало, а содержит лишь *удовлетворение* (Frohsein) по поводу того, что человек избежал опасности признания его наказуемым; поэтому блаженство в утешениях его совести не положительное (как радость), а только *негативное* (успокоение после предшествовавшей тревоги), что может быть приписано только добродетели как борьбе против влияния злого начала в человеке.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
О *ПЕРВОМ ВЕЛЕНИИ* ВСЯКОГО ДОЛГА ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ

§ 14

Это веление заключается в следующем: *познай* (исследуй, постигай) *самого себя* не по твоему физическому совершенству (по твоей пригодности или непри-

годности ко всякого рода угодным тебе или предписываемым тебе целям), а по моральному совершенству в отношении твоего долга — познай свое сердце: доброе ли оно или злое, чист ли источник твоих поступков или нет и что́ может быть человеку вменено как изначально присущее его *субстанции* или как производное (приобретенное или нажитое) и, быть может, принадлежит к моральному *состоянию*.

Начало всякой человеческой мудрости есть моральное самопознание, стремящееся проникать в трудно измеряемые глубины (бездну) сердца. В самом деле, мудрость, состоящая в согласии воли существа с конечной целью, нуждается у человека прежде всего в развитии стремления устранять внутренние препятствия (некоей злой, гнездящейся в нем воли), а затем культивировать никогда не утрачиваемые первоначальные задатки доброй воли (только нисхождение самопознания в ад прокладывает путь к обожествлению [37]).

§ 15

Это моральное самопознание устранит, во-первых, *фанатическое* презрение к самому себе как к человеку (ко всему человеческому роду) вообще, ибо такое презрение противоречит самому себе. Только благодаря заложенным в нас прекрасным задаткам добра, делающим человека достойным уважения, возможно то, что человек считает [в себе] достойным презрения человека (самого себя, но не человеческое в себе), если он поступает вопреки этим задаткам.— Во-вторых, моральное самопознание противодействует также *самолюбивой* оценке самого себя, когда считают доказательством доброты сердца одни лишь желания (тем более если они выражены с большой страстью), так как они сами по себе не превращаются в действия и остаются бездейственными (*молитва* также есть лишь желание, внутренне высказанное божеству). Беспристрастность в суждениях о самом себе при сравнении с законом и искренность в признании себе своего морального достоинства или недостойности — это долг перед самим собой, непосредственно вытекающий из первого веления — из самопознания.

ДОБАВОЧНЫЙ РАЗДЕЛ
ОБ *АМФИБОЛИИ* МОРАЛЬНЫХ *РЕФЛЕКТИВНЫХ ПОНЯТИЙ*: ТО, ЧТО ЕСТЬ ДОЛГ ЧЕЛОВЕКА ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ, СЧИТАТЬ ДОЛГОМ ПЕРЕД ДРУГИМИ

§ 16

Если судить исходя из одного лишь разума, то у человека нет иного долга, как долг перед человеком (перед самим собой или перед другим); ведь его долг перед каким-нибудь субъектом есть моральное принуждение со стороны воли этого субъекта. Принуждающий (обязывающий) субъект должен, следовательно, быть, *во-первых*, некоторым лицом, *во-вторых*, это лицо должно быть дано как предмет опыта, так как человек должен осуществлять цель воли этого лица, что может иметь место только во взаимоотношениях двух существующих людей (ведь одно лишь пустое порождение мысли не может стать *причиной* преследования цели). Но из всего нашего опыта мы знаем только одно существо, которое было бы способно брать на себя долг (активный или пассивный),— человека. Следовательно, человек может иметь долг только перед одним существом — перед человеком, и если ему тем не менее представляется, что у него есть долг перед другим существом, то это происходит только из-за *амфиболии рефлективных понятий*, а его мнимый долг перед другими существами есть лишь долг перед самим собой. К такому недоразумению его приводит то, что он свой долг *в отношении* других существ смешивает с долгом *перед* этими существами.

Этот мнимый долг можно иметь в отношении *вещей* (unpersönliche Gegenstände), а если в отношении лиц, то только абсолютно *невидимых* (которые не могут быть представлены внешним чувствам).— Первыми (*внечеловеческими*) могут быть чисто природное вещество, часть органической природы, способная к размножению, но лишенная восприятия, или часть, одаренная восприятием и произволом (минералы, растения, животные); вторые могут мыслиться как духовные существа (ангелы, бог).— Теперь возникает вопрос: имеет ли место отношение долга между этими двумя

видами существ и человеком, и какое именно отношение.

§ 17

В отношении *прекрасного*, хотя и неживого в природе, склонность к разрушению (spiritus destructionis) противна долгу человека перед самим собой, так как это ослабляет или уничтожает в человеке то чувство, которое, правда, само по себе не морально, но подготовляет весьма способствующую моральности настроенность чувственности по меньшей мере к тому, чтобы любить нечто также и не имея в виду какую-либо выгоду (например, прекрасную кристаллизацию, неописуемую красоту растительного мира).

В отношении живой, хотя и лишенной разума, части тварей насильственное и вместе с тем жестокое обращение с животными еще более противно долгу человека перед самим собой, так как этим притупляется сочувствие человека к их страданиям и ослабляются и постепенно уничтожаются естественные задатки, очень полезные для моральности в отношениях с другими людьми, хотя человек имеет право на их быстрое (совершаемое без мучений) умерщвление или на то, чтобы заставлять их работать напряженно, но не сверх сил (с такого рода работой и людям приходится мириться). Мучительные же физические опыты в интересах одной лишь спекуляции, если цель могла бы быть достигнута и без них, отвратительны.— Даже благодарность за долголетнюю работу старой лошади или за длительную службу собаки (как если бы они были членами семьи) есть *косвенно* долг человека, а именно *в отношении* этих животных, но *непосредственно* она есть долг человека *перед* самим собой.

§ 18

В отношении того, что целиком лежит за пределами нашего опыта, но по своей возможности встречается в наших идеях, например в идее бога, мы точно так же имеем долг, называемый *религиозным долгом*, который есть долг «признания всех наших обязанностей *как*

(instar) божественных заповедей». Но это не есть сознание долга *перед богом*. В самом деле, так как эта идея полностью исходит из нашего собственного разума и *создается* нами с теоретической целью, для объяснения целесообразности во вселенной или для того, чтобы служить мотивом в нашем поведении, то это не есть некое данное существо, *перед* которым на нас лежал бы какой-то долг, ибо в таком случае действительность этого существа должна была бы быть доказана прежде всего опытом; долг человека перед самим собой — применять эту неизбежно появляющуюся в разуме идею к моральному закону в нас, где она нравственно в высшей степени плодотворна. В таком (*практическом*) смысле можно это [положение] сформулировать следующим образом: иметь религию — долг человека перед самим собой.

ОБЯЗАННОСТЕЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К САМОМУ СЕБЕ

КНИГА ВТОРАЯ

О НЕСОВЕРШЕННЫХ ОБЯЗАННОСТЯХ ЧЕЛОВЕКА ПО ОТНОШЕНИЮ К САМОМУ СЕБЕ (С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕГО ЦЕЛИ)

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О ДОЛГЕ ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ В РАЗВИТИИ И УМНОЖЕНИИ СОБСТВЕННОГО *ПРИРОДНОГО СОВЕРШЕНСТВА*, Т. Е. В ПРАГМАТИЧЕСКОМ ОТНОШЕНИИ

§ 19

Развитие (cultura) своих естественных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для всяческих возможных целей есть долг человека перед самим собой.— Человек (как разумное существо) сам обязан не оставлять неиспользованными и не давать как бы покрываться ржавчиной свои природные задатки и способности, которые могут быть когда-нибудь использованы его разумом; допуская, что человек может удовлетворяться и прирожденной долей своих способностей для естественных потребностей, все же его разум должен лишь посредством основоположений указать ему на эту *удовлетворенность* малой долей своих способностей, так как человек как существо, способное ставить перед собой цели (делать предметы своей целью), обязан применением своих сил не одному лишь природному инстинкту, а свободе, которой он определяет эту долю. Следовательно, дело не в выгоде, которую можно иметь от культуры своих способностей (ставить разные цели), ибо выгода, быть может (по принципам Руссо), годится только при грубости своих естественных потребностей; нет, развивать свои способности (из них одну больше, а другую меньше в зависимости от его целей) и быть в прагматическом отношении человеком, соответствующим цели своего существования,— это веление морально практического разума и *долг* человека перед самим собой.

Духовные силы суть те, применение которых возможно только посредством разума. Они творческие постольку, поскольку их применение не черпается из опыта, а выводится a priori из принципов. Таковы математика, логика и метафизика природы, из которых две последние причисляются к философии, а именно к теоретической философии, которая в этом случае означает, правда, не учение о мудрости (таков ее буквальный смысл), а лишь науку, но которая тем не менее может быть полезна и для целей математики.

Душевные силы суть те, что находятся в распоряжении рассудка и тех правил, которыми он пользуется для удовлетворения любых намерений; и именно постольку опыт может служить им руководящей нитью. Таковы память, воображение и т. п., на которых могут основываться ученость, вкус (внутреннее и внешнее украшение) и т. д., предоставляющие средства для различных целей.

И наконец, культура *телесных сил* (гимнастика в собственном смысле) есть забота о том, что́ составляет *ткань* (материю) в человеке, без которой цели человека остались бы неосуществленными; стало быть, постоянное преднамеренное оживление в человеке животного есть долг человека перед самим собой.

§ 20

Которое из этих физических совершенств считать *предпочтительным* и в какой пропорции друг с другом делать их своей целью есть долг человека перед самим собой,— все это предоставляется и его разумному суждению относительно его склонности к тому или иному образу жизни, и оценке требуемых для этого сил, дабы выбирать из указанных совершенств (например, будет ли это ремесло, торговое дело или наука). В самом деле, независимо от потребности в самосохранении, которая сама по себе не может обосновать какой-нибудь долг, быть полезным звеном мира есть долг человека перед самим собой, так как это также относится к достоинству человечества в его лице, которое он не должен унижать.

Долг человека перед самим собой в отношении его *физического* совершенства есть, однако, только долг в *широком* смысле и несовершенный долг, так как он хотя и содержит закон для максимы поступков, однако в отношении самих поступков не определяет ничего ни по роду, ни по степени их, а предоставляет поле деятельности свободному произволу.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
О ДОЛГЕ ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ В УВЕЛИЧЕНИИ СВОЕГО МОРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВА, Т. Е. В ЧИСТО НРАВСТВЕННОМ ОТНОШЕНИИ

§ 21

Этот долг состоит, *во-первых*, субъективно в *чистоте* (puritas moralis) осознания долга (Pflichtgesinnung), так как закон и без примеси намерений, идущих от чувственности, есть сам по себе мотив, а поступки совершаются не только сообразно с долгом, но также *из чувства долга.*— Заповедью здесь было бы: «Будьте святыми». *Во-вторых*, объективно в отношении всей моральной цели, которая касается совершенства, как такового, т. е. всего долга человека и достижения полноты моральной цели в отношении самого себя; заповедью здесь было бы: «Будьте совершенными»; но стремиться к этой цели означает для человека только продвижение от одного совершенства к другому. «Есть добродетель, есть хвала, добивайтесь этого» [38].

§ 22

Этот долг перед самим собой по своему качеству есть долг в *узком* смысле и совершенный долг, хотя по степени он долг в широком смысле и несовершенный долг из-за *хрупкости* (fragilitas) человеческой природы.

То совершенство, *стремление* к которому, но не достижение которого есть долг (в этой жизни) — исполнение этого долга может, следовательно, состоять только в непрерывном движении вперед,— есть *в отношении* объекта (идеи, осуществление которой дóлжно ставить себе целью) долг в *узком* смысле и совершенный

долг, но *с точки зрения* субъекта — долг в *широком* смысле и несовершенный долг перед самим собой.

Глубины человеческого сердца непостижимы. Кто знает достоверно, целиком ли из представления о законе происходят мотивы соблюдения долга, когда они чувствуются сердцем, или этому содействуют многие другие, чувственные побуждения, которые имеют в виду выгоду (или предохранение от ущерба) и при других обстоятельствах могли бы служить и пороку?— Что же касается совершенства как моральной цели, то в идее (объективно) существует, правда, лишь одна добродетель (как нравственная твердость максим), в действительности (субъективно), однако, существует множество добродетелей разного качества, среди которых можно было бы найти не одну недобродетель (хотя из-за указанных добродетелей они обычно не называются пороками), если бы мы пожелали их искать. Однако сумма добродетелей, полноту или отсутствие которой самопознание никогда не позволяет нам распознавать в достаточной степени,— эта сумма может основать только несовершенный долг — быть совершенным.

* * *

Итак, всякий долг перед самим собой в отношении цели человечества в нашем собственном лице есть лишь несовершенный долг.

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ДОБРОДЕТЕЛИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Об обязанностях по отношению к другим только как людям

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О ДОЛГЕ ЛЮБВИ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ

Деление

§ 23

Основным делением может быть следующее: деление на обязанности по отношению к другим — поскольку выполнением этих обязанностей налагается в то же время обязательность на других — и на такие обязанности, выполнение которых не имеет своим следствием обязательность других.— Выполнение обязанностей первого рода (по отношению к другим) есть долг, *ставящийся в заслугу*; выполнение второго рода обязанностей есть долг, [вытекающий из] *обязательства.— Любовь* и *уважение* — чувства, сопутствующие выполнению этих обязанностей. Они могут оцениваться отдельно (каждое само по себе) и самостоятельно существовать (*любовь* к ближнему, хотя бы этот последний заслуживал мало *уважения*; точно так же необходимое уважение к каждому человеку, несмотря на то что вряд ли его можно считать достойным любви). Но с точки зрения закона они в сущности всегда связаны друг с другом в едином долге; однако связаны они так, что то одно, то другое из этих чувств составляет самый принцип в субъекте, причем то, которое не составляет принципа, связано с другим как побочное.— Так, мы признаем, что наш долг — благодетельствовать бедным; но поскольку такого рода благосклонность содержит в себе также зависимость блага

этого бедняка от моего великодушия, которое все же унижает его, то наш долг избавить его, получающего [благодеяние], от унижения при помощи такого поведения, которое представило бы наше благодеяние либо просто как исполнение обязанности, либо как незначительную любезность, и таким образом сохранить его уважение к самому себе.

§ 24

Когда речь идет о законах долга (а не о законах природы), и именно во внешних взаимоотношениях людей, то мы рассматриваем себя в некоем моральном (умопостигаемом) мире, в котором по аналогии с физическим миром связь разумных существ (на Земле) между собой вызывается *притяжением* и *отталкиванием*. Принцип **взаимной любви** учит постоянно *сближаться* между собой; принцип **уважения**, которое они обязаны оказывать друг другу,— держаться в *отдалении* друг от друга, и если бы одна из этих великих нравственных сил ослабла, то (если воспользоваться, хотя и в иной связи, словами Галлера) «(аморальное) ничто с разверстой пастью как каплю воды проглотило бы все царство (моральных) существ»[39].

§ 25

Однако **любовь** мы понимаем здесь не как *чувство* (не эстетически), т. е. не как удовольствие от совершенства других людей, и не как любовь-*симпатию* (ведь со стороны других не может налагаться обязанность питать чувства); любовь должна мыслиться как максима *благоволения* (практическая), имеющая своим следствием благодеяние.

То же самое надо сказать относительно **уважения**, которое мы должны оказывать другим, а именно что под уважением подразумевается не просто *чувство*, [возникающее] из сравнения нашего собственного *достоинства* с достоинствами других (такое чувство испытывает по привычке ребенок к своим родителям, ученик к учителям, вообще нижестоящий к выше-

стоящему), а только *максима* ограничения нашего самоуважения достоинством человечества в лице другого, стало быть уважение в практическом смысле (observantia aliis praestanda).

Точно так же долг свободного уважения к другим, будучи в сущности негативным долгом (не ставить себя выше других), аналогичен правовому долгу — никого не лишать его *свое*, хотя просто как долг добродетели он рассматривается по отношению к долгу любви как долг в *узком* смысле, а долг любви, следовательно,— как долг в *широком* смысле.

Долг любви к ближнему может быть, следовательно, выражен и так: это долг делать *цели* других (если только эти цели не безнравственны) моими; долг уважения к моему ближнему содержится в максиме не низводить людей до степени простого средства для [достижения] моих целей (не требовать от другого человека, чтобы он унизил себя, став рабом моей цели).

Исполняя долг любви к кому-нибудь, я в то же время обязываю другого; я, таким образом, имею перед ним заслугу. Соблюдением же долга уважения я обязываю исключительно самого себя,— я удерживаю себя в соответствующих рамках, дабы ничего не отнять у другого от того достоинства, которое он как человек вправе сам себе придать.

О долге любви прежде всего

§ 26

Любовь к людям (человеколюбие), так как она мыслится здесь как любовь практическая, стало быть, не как любовь-симпатия к человеку, должна быть отнесена к деятельному благоволению и, таким образом, к максиме поступков.— Тот, кто находит удовольствие в благополучии (salus) людей, поскольку он рассматривает их только как таковых, тот, кому бывает *хорошо*, когда хорошо всем другим, называется *другом людей* (человеколюбцем) вообще. Тот, кому хорошо только тогда, когда другим плохо, называется *человеконенавистником* (мизантропом в практическом смысле). Тот, кому безразлично, как обстоят дела у других,

лишь бы у него самого было все в порядке,— *эгоист* (solipsista).— Того, кто избегает людей, потому что не может найти в общении с ними никакого *удовольствия*, хотя и желает им всем добра, можно назвать *нелюдимом* (эстетическим мизантропом), а его отвращение к людям — антропофобией.

§ 27

Максима благоволения (практическое человеколюбие) — долг всех людей друг перед другом (все равно, считают их достойными любви или нет) согласно этическому закону совершенства: люби ближнего своего как самого себя.— В самом деле, всякое морально практическое отношение к людям — это отношение людей в представлении чистого разума, т. е. отношение свободных поступков по максимам, которые пригодны в качестве общего законодательства и, следовательно, не могут быть эгоистическими (ex solipsismo prodeuntes). Я желаю благоволения (benevolentiam) ко мне со стороны каждого другого человека, следовательно, я сам должен благоволить ко всем другим. Но так как все *другие* помимо меня были бы не *все* и, стало быть, максима не имела бы в себе всеобщности закона, необходимой для наложения обязательства, то закон долга благоволения будет включать меня как объект этого благоволения в веление практического разума; это не значит, будто тем самым на меня налагается обязательство любить самого себя (ведь это неизбежно и так, и для этого не требуется обязательства); это значит, что не человек, а законодательствующий разум, включающий в свою идею человечества вообще весь [человеческий] род (следовательно, и меня), [именно] как устанавливающий всеобщие законы вменяет мне в долг, равно как и всем окружающим, взаимное благоволение в соответствии с принципом равенства и *разрешает* благоволить к самому себе при условии, что я желаю добра всем другим; ибо только таким образом максима (благодеяния) пригодна в качестве всеобщего законодательства, на чем и основывается всякий закон долга.

§ 28

Благоволение в [сфере] всеобщей человеческой любви по своему *охвату*, правда, самое большое, но по *степени* самое малое, и когда я говорю: я принимаю участие в благе этого человека только ввиду всеобщей человеческой любви, интерес, который я здесь проявляю, наименьший из всех возможных интересов. Я всего лишь не безразличен к данному человеку.

Но все же один мне ближе, чем другой, и в благоволении я ближе всего к себе. Как же это согласуется с формулой: «Люби *ближнего* своего как самого себя»? Если один мне ближе (в долге благоволения), чем другой, и я, следовательно, обязан бóльшим благоволением к одному, чем к другому, а к самому себе, признаться, ближе (в соответствии с самим долгом), чем к другим, то я не могу утверждать, не противореча самому себе, что я должен каждого человека любить как самого себя; ведь мерило себялюбия не допускает различия по степени. Нетрудно заметить, что здесь подразумевается не просто благоволение *желания* — которое, собственно, представляет собой лишь удовлетворение от блага каждого другого без того, чтобы надо было чем-нибудь содействовать этому благу (каждый за себя, один бог за всех нас),— а деятельное, практическое благоволение, заключающееся в том, чтобы сделать своей *целью* благополучие другого человека (благодеяние). Действительно, я стремлюсь *одинаково* благоволить ко всем, но в моих поступках может быть очень различная степень [благоволения] к любимым [мною] (один из них мне может быть ближе, чем другой), и при этом не нарушается всеобщность максимы.

Деление обязанностей любви

Обязанности эти следующие: A) долг *благотворения*, B) *благодарности*, C) *участия*.

А

О долге благотворения

§ 29

Ни в чем себе не отказывать, насколько это нужно, чтобы находить удовольствие в жизни (заботиться о своем теле, но не доводя его до изнеженности),— это относится к обязанностям по отношению к самому себе; противоположное этому — из *скупости* (рабски) лишать себя жизненно необходимого или же из-за чрезмерной *дисциплины* своих естественных склонностей (фанатически) лишать себя наслаждения радостями жизни — противоречит долгу человека перед самим собой.

Возможно ли, однако, кроме *благоволения* желания в отношении других людей (которое нам ничего не стоит) требовать еще и того, чтобы оно было практическим, т. е. чтобы *благодеяние* в отношении нуждающихся в нем было долгом каждого, кто в состоянии его совершать?— Благоволение есть удовольствие от счастья (благополучия) других; благодеяние же — максима делать это своей целью; долг благодеяния есть принуждение субъекта со стороны разума к принятию этой максимы в качестве всеобщего закона.

Однако вовсе не очевидно, что такой закон вообще имеется в разуме; наоборот, наиболее естественной представляется максима: «Каждый за себя, один бог (судьба) за всех нас».

§ 30

Долг каждого человека — благотворить, т. е. по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение.

В самом деле, каждый человек, находящийся в беде, желает, чтобы другие оказали ему помощь. Если бы, однако, он разгласил свою максиму, [состоящую в том], что он со своей стороны не хочет оказывать другим помощь в беде, т. е. сделал бы ее всеобщим

дозволяющим законом, то, в случае когда он сам окажется в беде, любой также отказал бы ему в помощи или по крайней мере был бы вправе отказать. Таким образом, максима своекорыстия, если сделать ее всеобщим законом, сама себе будет противоречить, т. е. она противна долгу, следовательно, общеполезная максима благодеяния в отношении нуждающихся — всеобщий долг людей, и именно потому, что людей следует рассматривать как ближних, т. е. как нуждающихся [в помощи] разумных существ, собранных природой на одном и том же пространстве для взаимной поддержки.

§ 31

Благотворитель, который *богат* (в избытке, т. е. сверх своих потребностей, обеспечен *средствами*, [необходимыми] для счастья других), вряд ли должен считать свое благодеяние долгом, ставящимся в заслугу, несмотря на то, что своим благодеянием он обязывает других. Удовольствие, которое он себе доставляет этим и которое не требует от него никаких жертв,— это способ испытывать блаженство от морального удовлетворения.— Он ни в коем случае не должен показывать вид, что он предполагает своим благодеянием обязать другого: в таком случае оказанное другому благодеяние не было бы истинным, поскольку он выказал намерение наложить на него обязательность (что всегда унижает другого в его собственных глазах). Наоборот, тот, кто оказывает благодеяние, должен, скорее, сделать вид, что он сам обязан или считает честью для себя то, что другой принял это благодеяние, и тем самым должен изобразить этот долг всего лишь своей обязанностью, если он вообще не совершает акт своего благотворения в полной тайне (что гораздо лучше).— Эта добродетель выше, если средства для благодеяния ограничены и благотворитель оказывается достаточно сильным, чтобы молчаливо принять на себя неприятности, от которых он избавляет другого; в этом случае его следует рассматривать действительно как морально *богатого* человека.

До какого предела можно расходовать свои средства на благотворительные цели? Разумеется, не до такого предела, чтобы в конце концов самому нуждаться в благотворении других. Много ли стоит благодеяние, которое оказывают с холодным сердцем (уходя из жизни, через завещание)? — Может ли тот, кто осуществляет дозволенную ему законом страны власть над другим лицом, которого он лишает *свободы* устроить свою жизнь согласно своим понятиям о счастье (над подчиненным ему наследником его имущества),— может ли, спрашиваю я, такой человек считать себя благодетелем, если он как бы отечески заботится о своем наследнике в соответствии со *своими* понятиями о счастье? Или же наоборот, несправедливость, состоящая в лишении кого-то свободы, представляет собой нечто до такой степени противоречащее правовому долгу вообще, что согласие на это условие в расчете на благотворение господ было бы величайшим унижением человеческого достоинства со стороны того, кто бы пошел на это добровольно, а попечение о нем господ вовсе не было бы благотворением? Или, может быть, заслуга такого благотворения окажется столь большой, что она перевесит [нарушение] права человека? — Я никому не могу благотворить в соответствии с *моими* понятиями о счастье (никому, кроме несовершеннолетних и умалишенных), а могу благотворить лишь в соответствии с понятиями *того*, кому я собираюсь оказать благодеяние; а навязывая ему свой дар, я действительно не оказываю ему никакого благодеяния.

Возможность благотворить, связанная с наличием случайно приобретенного богатства,— это большей частью следствие привилегий, которые несправедливо получают разные люди от правительства, устанавливающего неравенство благосостояния, делающее необходимым благотворительность других. Заслуживает ли вообще при таких обстоятельствах помощь, оказываемая богатым человеком нуждающемуся, названия благотворения, которым так часто кичатся как заслугой?

В

О долге благодарности

Благодарность — это *почтение* к лицу, оказавшему нам благодеяние. Чувство, связанное с таким суждением,— это чувство уважения к благотворителю (которому обязан принимающий благодеяние), отношение же благотворителя к получателю рассматривается лишь как отношение любви.— Уже одно лишь сердечное *благоволение* другого человека, без физических следствий [из него], заслуживает название долга добродетели; это лежит в основе различия между *деятельной* благодарностью и просто благодарностью, выражающейся лишь в *чувстве*.

§ 32

Благодарность — долг, т. е. не просто *максима благоразумия*: засвидетельствованием моей обязательности по поводу выпавшего на мою долю благотворения побудить другого к еще большему благодеянию (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); ведь в таком случае я пользуюсь этой максимой лишь как средством для других моих целей; благодарность — это непосредственное принуждение со стороны морального закона, т. е. долг.

Но благодарность следует еще рассматривать особо как *священный* долг, т. е. такой долг, нарушение которого (как позорный пример) может в самом принципе уничтожить моральный мотив благодеяния. Ведь священен тот моральный предмет, обязательность в отношении которого не может быть полностью возмещена никаким соответствующим актом (при котором тот, кто обязан, все еще остается обязанным). Любой другой долг представляет собой *обычный* долг.— Однако никаким вознаграждением нельзя *рассчитаться* за принятое благодеяние, так как тот, кто его принял, никогда не сможет отнять у дарителя его преимущество, а именно заслугу быть первым в благоволении.— Но и без такого акта (благодеяния) уже само сердечное благоволение есть основание для обязательства к благодарности. Такого рода образ мыслей называется *признательностью*.

§ 33

Что касается *сферы распространения* (Extension) благодарности, то она охватывает не только современников, но и предков, даже тех, имя которых нельзя назвать с достоверностью. Именно по этой причине считается неприличным не защищать по мере возможности от всяких нападок, обвинений и пренебрежения стариков, которых можно рассматривать как наших учителей; но при этом глупой иллюзией было бы приписывать им только за то, что они старше, преимущество в таланте и доброй воле перед молодым поколением, как будто мир по законам природы постепенно утрачивает первоначальное совершенство, и презирать все новое, сравнивая его со старым.

Что же касается *интенсивности* (Intension), т. е. степени обязательности указанной добродетели, то ее следует определить по тому, какую пользу извлек обязываемый из благодеяния и насколько бескорыстно оно было оказано. Наименьшая степень: оказывать благотворителю *равную* услугу, если он может ее принять (еще жив), а если его уже нет на свете, [оказывать их] другим; [при этом] не надо рассматривать принимаемое благодеяние как бремя, от которого охотно хотели бы избавиться (ибо в таком случае облагодетельствованный стоит ступенью ниже своего покровителя и это задевает его гордость); напротив, надо уже само стремление к доброму делу воспринимать как моральное благодеяние, т. е. как представившийся повод связать эту добродетель с человеколюбием, которое вместе с *искренностью* доброжелательного образа мыслей представляет собой и *сердечность* благоволения (внимание к малейшей степени человеколюбия в представлении о долге), и таким образом культивировать человеколюбие.

C

Участливость есть долг вообще

§ 34

Разделенная радость и *сострадание* (sympathia moralis) — это, правда, чувственные восприятия (sinnliche Gefühle) удовольствия или неудовольствия

(называемого поэтому эстетическим) от состояния удовольствия или страдания другого человека (сочувствие, участливость), восприимчивость к которым заложила в человека уже сама природа. Но использовать эту восприимчивость как средство поощрения деятельного и разумного благоволения — это еще особый, хотя лишь условный, долг, который носит название *человечности* (humanitus): человек здесь рассматривается не только как разумное существо, но и как одаренное разумом животное. Человечность можно усмотреть в *способности* и *воле делиться* друг с другом своими *чувствами* (humanitas practica) или же просто в *восприимчивости* к общему ощущению удовольствия или страдания (humanitas aesthetica), что дано самой природой. Первого рода человечность *свободна* и потому называется *участливой* (communio sentiendi liberalis) и основывается на практическом разуме; второго рода человечность *несвободна* (communio sentiendi illiberalis, servilis) и может называться *сообщительной* (наподобие тепла или заразной болезни), а также состраданием, потому что она естественно распространяется среди живущих рядом людей. Обязательность существует только к первому виду человечности.

У *мудреца*, каким его мыслил себе стоик, был возвышенный способ представлений; стоик вкладывает в его уста следующие слова: «Я желаю иметь друга не для того, чтобы он помогал *мне* в бедности, при болезни, в неволе и т. д., а для того, чтобы я мог *ему* оказывать поддержку и тем спасти человека», и тот же самый мудрец говорит сам себе, когда друга его спасти уже нельзя: «Что мне до этого?», т. е. он отвергает [всякое] сострадание.

В самом деле, если другой страдает и его боль, которую я не в состоянии устранить, глубоко трогает меня (посредством силы воображения), то страдают [уже] двое, хотя несчастье, собственно (в природе), постигло лишь одного. Но ведь не может быть долгом умножение несчастья в мире, а стало быть, не может быть долгом совершение благодеяний *из сострадания*; это был бы также оскорбительный способ благодеяния, так как оно выражает благоволение, которое отно-

сится к недостойному и называется *милосердием* и которое не должно проявляться в отношении друг друга у людей, как раз не имеющих права похвастаться тем, что они достойны счастья.

§ 35

Однако хотя сострадать другим, а также радоваться за других само по себе не долг, все же это деятельное участие в судьбе ближнего, и потому косвенный наш долг — культивировать в себе естественные (эстетические) чувства сострадания и использовать их как средства участия из моральных принципов и соответствующего им чувства.— Следовательно, [наш] долг не обходить стороной жилища бедняков, у которых нет самого необходимого, а, наоборот, разыскивать эти жилища; не избегать больниц или долговых тюрем и тому подобных заведений с целью уклониться от мучительного сострадания, от которого невозможно удержаться, ибо это одно из заложенных в нас природой побуждений делать то, чего представление о долге само по себе выполнить не может.

Казуистические вопросы

Не лучше ли обстояло бы дело с благом в мире, если бы вся моральность людей ограничивалась лишь правовыми обязанностями, но [выполняемыми] с величайшей добросовестностью, а благоволение причислялось бы к вещам безразличным? Не так легко охватить взглядом, какие последствия это имело бы для счастья людей. Но нет сомнений, что в таком случае не было бы великого морального украшения мира, а именно человеколюбия, которое и без расчета на выгоду (счастье) нужно само по себе для того, чтобы мир предстал перед нами как прекрасное моральное целое, во всем своем совершенстве.

Благодарность — это, собственно, не ответная любовь обязываемого к благотворителю, а *уважение* к нему. В самом деле, в основу всеобщей любви к ближним может и должно быть положено равенство обязан-

ностей; в благодарности же лицо обязываемое стоит ступенькой ниже своего благотворителя. Не это ли причина некоторого рода неблагодарности, например когда гордость не позволяет видеть кого-либо стоящим выше себя? [Или] когда испытывают неприязнь от того, что нельзя стоять с кем-то (в том, что касается отношений долга) на равной ноге?

О прямо (contrarie) противоположных человеколюбию пороках человеконенавистничества

§ 36

Эти пороки составляют отвратительное семейство *зависти*, *неблагодарности* и *злорадства*.— Ненависть здесь, однако, не открытая и грубая, а тайная и замаскированная, что добавляет к забвению долга перед своим ближним еще низость, и таким образом нарушает также долг перед самим собой.

А. *Зависть* (livor) есть склонность воспринимать с неудовольствием благополучие других, хотя оно не наносит никакого ущерба его благополучию; когда она проявляется в поступке (направленном на то, чтобы лишить блага другого), она называется *черной завистью*, в остальных же случаях — просто *недоброжелательством* (invidentia); зависть все же представляет собой лишь косвенно злонравный образ мыслей, а именно досаду от того, что мы видим, как чужое благополучие заслоняет наше собственное; потому что мы не умеем оценивать наше благо по его внутреннему достоинству, а делаем эту оценку наглядной, лишь сравнивая наше благо с благом других.— Поэтому, вероятно, и говорят о *завидном* согласии и счастье в браке, в семье и т. д., как будто бы есть такие случаи, когда дозволено кому-то завидовать. Побудительные мотивы зависти заложены, следовательно, в природе человека, и лишь их внешнее проявление превращает ее в отвратительный порок угрюмой страсти, терзающей человека и стремящейся к разрушению счастья других, хотя бы только мысленно; [порок этот], стало быть, противен долгу человека перед самим собой и перед другими.

B. *Неблагодарность* по отношению к своему благотворителю, когда она доходит до ненависти к нему, называется *черной неблагодарностью*, в прочих же случаях — лишь отсутствием *признательности*, и хотя в общественном мнении она в высшей степени отвратительный порок, однако из-за нее человек пользуется столь дурной славой, что не считается невероятной возможность нажить себе врага в результате оказанных [кому-либо] благодеяний.— Причина возможности такого порока заключается в неправильно понятом долге перед самим собой, а именно не нуждаться в благотворении других и не требовать его, потому что оно налагает на нас обязательность в отношении других, и лучше самим переносить жизненные тяготы, чем обременять ими других и тем самым становиться их должниками (обязываемыми); дело в том, что мы боимся оказаться, таким образом, ступенью ниже нашего покровителя, стать к нему в отношение покровительствуемого, что противно истинному самоуважению ([состоящему в том, чтобы] гордиться достоинством человечества в своем собственном лице). Поэтому мы так щедры в нашей благодарности по отношению к тем, кто *неизбежно* должен был опередить нас в благодеянии (по отношению к предкам в нашей памяти или по отношению к родителям), но скудны по отношению к нашим современникам, более того, чтобы как-то сделать незаметным это отношение неравенства, часто доказывается нечто прямо противоположное.— Но в таком случае это порок, возмущающий человечество, и не только из-за *ущерба*, который подобный пример может нанести людям, отпугивая их от дальнейшего благотворения (ибо люди могут с истинно моральным образом мыслей полагать, что как раз пренебрежение любым подобным вознаграждением придает их благодеянию более высокую внутреннюю моральную ценность), а потому что человеколюбие здесь поставлено как бы на голову и отсутствие любви низводится до права ненавидеть любящего.

C. *Злорадство*, представляющее собой прямую противоположность участливости, также не чуждо человеческой природе; хотя, когда оно доходит до такой

степени, что способствует самому несчастью и злу, оно как *явное злорадство* делает очевидным человеконенавистничество и обнаруживает себя во всей своей гнусности. По законам воображения, а именно по законам контраста, в самой природе заложена возможность сильнее чувствовать свое благополучие и даже свое хорошее поведение, когда несчастье и позор других как бы подкладываются под наше собственное благосостояние как фольга, чтобы показать его еще в более ярком свете. Но выказывать непосредственную радость по поводу существования подобных *безобразий*, разрушающих всеобщее благо, а стало быть, и желать, чтобы они происходили,— это не что иное, как тайное человеконенавистничество и прямая противоположность любви к ближнему, которая есть наш долг.— *Заносчивость* людей, живущих все время в благополучии, и *самомнение* как результат хорошего поведения (но в сущности только при счастливом стечении обстоятельств, позволивших пока не поддаться соблазну публичного проявления своего порока), которые самолюбивый человек считает своей заслугой, порождают это злорадство; такое злорадство прямо противоположно долгу, вытекающему из принципа участливости (например, участливости честного Хремета у Теренция: «Я человек, и все, что случается с людьми, касается и меня» [40]).

Самое сладостное злорадство, притом имеющее видимость высшего права и даже обязательности (как жажда справедливости) ставить своей целью ущерб, причиняемый другим без всякой выгоды для себя,— это *жажда мести*.

Каждый поступок, задевающий право человека, заслуживает наказания, посредством которого виновному *отмщают* за его преступление (а не просто возмещают причиненный ущерб). Однако наказание есть акт не частной власти обиженного, а отдельного от него суда, который придает законам силу *высшей власти*, стоящей над всеми, кто подчинен суду, и если рассматривать людей в правовом состоянии, как это и необходимо в этике, но *с точки зрения законов чистого разума* (а не с точки зрения гражданских законов),

то никто не правомочен назначать наказания и мстить за обиды, нанесенные людьми, кроме того, кто есть также высший моральный законодатель,— и только он один (а именно бог) может сказать: «Мне отмщение и аз воздам». Следовательно, долг добродетели не только не отвечать ненавистью, даже из одного лишь чувства мести, на враждебность других, но и никогда не взывать о мести даже к судье мира отчасти потому, что человек сам достаточно осознает собственную вину, чтобы сильно нуждаться в прощении, отчасти и главным образом потому, что никакое наказание, от кого бы оно ни исходило, нельзя назначать из ненависти.— Вот почему *миролюбие* (placabilitas) есть долг человека; но с этим не следует смешивать *бессильную терпимость* к обидам (mitis iniuriarum patientia) как отказ от жестоких (rigorosa) средств, необходимых для того, чтобы предупреждать оскорбление со стороны других в будущем; ведь это означало бы попрание моих прав другими и нарушение долга человека перед самим собой.

Примечание

Все пороки, которые могли бы сделать ненавистной самое человеческую природу, если бы они (как действенные пороки) приобрели значение принципов, с объективной точки зрения *антигуманны*, но с субъективной точки зрения они все же *человеческие*, т. е. такие, по каким мы познаем в опыте наш род. И пусть даже некоторые из них можно было бы в пылу отвращения назвать *дьявольскими*, равно как противоположные им [качества] — *ангельскими добродетелями*, все же оба этих понятия только идеи некоего максимума, который мыслится как мерило при сравнении степени моральности, когда человеку указывается его место либо на *небесах*, либо в *аду*, вместо того чтобы превратить его в некое среднее существо, не занимающее ни одного из этих мест. Мы не будем здесь выяснять, постигла ли Галлера бо́льшая удача с его «двузначным существом, полуангелом,

полускотом»[41]. Но раздваивание при сочетании двух разнородных вещей никогда не ведет к определенному понятию, и ничто не может привести нас к нему в ряду существ, построенном в соответствии с неизвестным нам делением на классы. Первое противопоставление (ангельской добродетели и дьявольского порока) — это преувеличение. Второе, хотя люди, увы, предаются *скотским* порокам, все же не дает права приписывать им склонность к ним как *присущую их виду*, так же как уродства отдельных деревьев в лесу еще не дают основания относить эти деревья к *особому* виду растений.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ДОБРОДЕТЕЛИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ ИЗ УВАЖЕНИЯ, КОТОРОЕ ОНИ ЗАСЛУЖИВАЮТ

§ 37

Умеренность в притязаниях вообще, т. е. добровольное ограничение себялюбия человека себялюбием других, называется *скромностью*. Отсутствие *такой умеренности* (нескромность) в отношении достойности быть любимым другими называется *самолюбием* (philautia). Нескромность же притязания на *уважение* со стороны других есть *самомнение* (arrogantia). *Уважение*, которое я питаю к другим или которое другие могут потребовать от меня (observantia alliis praestanda), есть, следовательно, признание *достоинства* (dignitas) в другом человеке, т. е. достоинства, не имеющего ни цены, ни эквивалента, по которому можно выменять объект почитания (aestimii).— Суждение о вещи как о чем-то не имеющем ценности есть презрение.

§ 38

Каждый человек правомерен притязать на уважение своих близких, и *со своей стороны* он также обязан уважать других.

Принадлежность к роду человеческому (die Menschheit) само уже достоинство; ибо ни один человек не

может пользоваться другим человеком (и даже самим собой) как средством, он всегда должен в то же время быть целью, и именно в этом состоит его достоинство (личность), благодаря которому он стоит выше всех остальных живых существ — не людей, которыми все же можно пользоваться, стало быть, выше всех вещей. Так же как человек не может отдать себя ни за какую цену (что противоречило бы долгу самоуважения), точно так же он не может поступить против столь же необходимого уважения к другим как людям, т. е. он обязан практически признавать достоинство человечества во всех других людях; стало быть, на человеке лежит долг, связанный с уважением, которое необходимо следует оказывать всем другим.

§ 39

Презирать (contemnere) других, т. е. отказывать им в уважении, с которым надлежит относиться к человеку вообще, во всех случаях противно долгу, ибо они люди. Внутреннее *пренебрежение* (despicatui habere) к ним в результате сравнения с другими подчас, правда, неизбежно, но внешнее выражение его все же есть оскорбление.— То, что *опасно*, не есть предмет презрения, и потому порочный человек, если он опасен, также не предмет презрения; а если этот человек бессилен причинить мне вред, что дает мне право сказать: «Я его презираю», то это означает лишь следующее: «Теперь нет никакой опасности, хотя я и не позаботился о какой-либо защите против него, так как он сам себя выдает своей испорченностью». Тем не менее я не могу даже порочному как человеку совсем отказать в уважении, которое нельзя у него отнять по крайней мере как у человека, хотя он своим поступком и делает себя недостойным этого уважения. Так, существуют позорные, бесчестящие само человечество кары (например, четвертование, растерзание собаками, отрезание носа и ушей), которые не только для человека, дорожащего своей честью (притязающего на уважение других, что должен делать каждый), тяжелее, чем потеря состояния

и жизни, но и у зрителей вызывают краску стыда за принадлежность к роду, с которым можно так обращаться.

Примечание

На этом основывается долг уважения к человеку даже в логическом применении его разума: не следует поносить допущенные разумом ошибки как бессмыслицу, нелепое суждение и т. п., а, наоборот, надо исходить из того, что в этом [нелепом] суждении все же должно содержаться зерно истины, и пытаться отыскать это зерно; при этом, однако, надо раскрывать и обманчивую видимость (субъективное в определяющих основаниях суждения, признаваемое за объективное) и, объясняя таким образом возможность заблуждения, все же отдавать рассудку человека, [высказавшего такое суждение], дань уважения. В самом деле, если с помощью приведенных выше выражений отказывать своему противнику в каком бы то ни было понимании, то как можно убедить его, что он допустил ошибку? — Точно так же обстоит дело с упреком в порочности, который никогда не должен превращаться в полное презрение и отказ порочному человеку в какой бы то ни было моральной ценности: согласно такому предположению он никогда не сможет исправиться; а это не совместимо с идеей *человека*, который, как таковой (как существо моральное), никогда не может исчерпать все свои задатки доброго.

§ 40

Уважение к закону, которое субъективно характеризуется как моральное чувство, есть то же, что сознание своего долга. Именно поэтому оказание уважения человеку как моральному (высоко чтящему свой долг) существу само есть долг и право, от притязания на которое он не может отказаться.— Такого рода притязание называют *любовью к чести*, проявление которой во внешнем поведении называется *почтенностью* (honestas externa), а нарушение ее — *позором*: пример пренебре-

жения почтенностью, который может стать заразительным; хотя *подавать* такой пример в высшей степени противно долгу, однако *брать* пример с чего-то диковинного (paradoxon), пусть в остальном хорошего,— заблуждение (так как необычное считают также и недозволенным) и опасная, пагубная для добродетели ошибка.— Ведь вытекающее из обязанности уважение к другим, подающим пример людям не должно вырождаться в слепое подражание (когда обычай, mos, возводится в степень закона); такая тирания народного обычая противна долгу человека перед самим собой.

§ 41

Неисполнение долга любви — это прегрешение против нравственности (peccatum). Но неисполнение долга, вытекающего из обязательного *уважения* к каждому человеку вообще, есть *порок* (vitium). В самом деле, забвением первого долга ни одному человеку не наносится оскорбление; неисполнением же второго долга ущемляется законное притязание человека.— Первое нарушение контрарно *противоположно* долгу (contrarie oppositum virtutis). Однако то, что не только не служит моральной приправой, но даже уничтожает ценность той моральной приправы, которая вообще-то могла бы *пойти* субъекту *на пользу*, есть *порок*.

Именно поэтому обязанности по отношению к своему ближнему, вытекающие из полагающегося ему уважения, выражены лишь негативно, т. е. такой долг добродетели выражен лишь косвенно (через запрет его противоположности).

О пороках, нарушающих долг уважения к другим людям

Таковы пороки: A) *высокомерие*, B) *злословие* и C) *издевательство*.

A
Высокомерие

§ 42

Высокомерие (superbia и, как показывает само это слово, склонность всегда быть *наверху*) — это вид *честолюбия* (ambitio), на основе которого мы ожидаем от

других, чтобы они ставили себя ниже нас, и, следовательно, это порок, противоречащий уважению, на которое каждый человек может законно притязать.

Высокомерие следует отличать от ***гордости*** (animus elatus) как *любви к чести*, т. е. заботы о том, чтобы ни в чем не уронить своего человеческого достоинства перед другими (поэтому гордости обычно сопутствует эпитет *благородная*); в самом деле, высокомерие требует от других уважения, в котором оно со своей стороны им отказывает.— Но сама эта гордость становится прегрешением и оскорблением, если она остается всего лишь требованием, чтобы другие отдавали ей дань.

Что высокомерие, которое представляет собой как бы предпринимаемые честолюбцем поиски последователей, к коим он считает себя вправе отнестись с презрением, *несправедливо* и противоречит вытекающему из обязанности уважению к людям вообще; что оно есть *глупость*, т. е. суетность в использовании средств для достижения того, что в некотором отношении вообще недостойно быть целью; наконец, что оно даже *сумасбродство*, т. е. обидное непонимание, когда пользуются такими средствами, которые неизбежно приводят к прямо противоположному его цели результату (ведь высокомерному человеку каждый тем больше отказывает в своем уважении, чем более явно тот к этому стремится),— все это ясно само собой. Не столь очевидно, что высокомерный человек в глубине души всегда *подл*. В самом деле, он не ожидал бы от других, чтобы они считали себя ниже его, если бы не чувствовал, что измени ему счастье, и он не сочтет для себя оскорбительным раболепствовать перед другими и отказаться от всякого уважения с их стороны.

B

Злословие

§ 43

Обычные сплетни (obtrectatio), или злословие, под которым я подразумеваю не *клевету* (contumelia), т. е. *навет*, за который привлекают к суду, а лишь непосред-

ственную, не преследующую никаких определенных целей склонность распространять вредные для уважения к другим слухи, противны вытекающему из обязанности уважению к человечеству вообще: каждый такой наговор умаляет это уважение, на котором покоится побуждение к нравственно доброму, и стремится подорвать веру в него.

Умышленное *распространение* (propalatio) того, что умаляет честь другого, но не подсудно, даже если эти слухи правдоподобны, есть умаление уважения к человечеству вообще, бросающее в конце концов тень недостойности на весь наш род и порождающее мизантропию (нелюдимость) или презрение к господствующему образу мыслей, что, когда оно часто наблюдается, притупляет моральное чувство человека, привыкающего к этому. Следовательно, долг добродетели, вместо того чтобы давать волю злорадству по поводу выставления напоказ ошибок других, дабы тем самым создать себе славу человека хорошего или по крайней мере не менее хорошего, чем другие,— вместо всего этого набрасывать покров человеколюбия на ошибки других людей, не только смягчая суждения о них, но и замалчивая их, так как примеры уважения, которые нам подают другие, могут возбудить стремление также заслужить уважение.— Поэтому мания выведывать нравы других людей (allotrioepiscopia) уже сама по себе оскорбительна, представляя собой нескромную пародию на изучение человечества, которой каждый может с полным правом противиться как нарушению полагающегося ему уважения.

C

Издевательство

§ 44

Легкомысленная придирчивость и склонность выставлять других на посмешище, *насмехательство*, для того чтобы позабавиться за счет ошибок других,— это злоба, которая не имеет ничего общего с *шуткой*, с вольностью, дозволительной в среде друзей, когда смеются над вымышленными недостатками, которые на самом

деле суть достоинства мужества, а иногда над отставанием от моды (такая шутка не есть *издевательство*). Но стремление подвергать осмеянию действительные недостатки или же недостатки, приписываемые в качестве действительных, дабы кого-то лишить заслуженного уважения, и склонность к этому, страсть к язвительным насмешкам (spiritus causticus) — вот в этом есть что-то от дьявольского злорадства, и потому это более серьезное нарушение долга уважения к другим.

От этого, однако, следует отличать, [во-первых], случаи, когда насмешливой шуткой отвечают на оскорбительные, полные презрения нападки противника (retorsio iocosa), благодаря чему этот зубоскал (или злорадствующий, но слабый противник) тоже подвергается осмеянию; [во-вторых], правомерную защиту уважения, которого можно требовать от зубоскала. Но если сам предмет не есть в сущности предмет для насмешек, а необходимо вызывает у разума моральный интерес, то, как бы противник ни насмехался, обнаруживая в то же время ряд слабостей, дающих повод для осмеяния, более соответствует достоинству предмета и уважению к человечеству либо вовсе не давать никакого отпора нападкам, либо противопоставить им достойную и серьезную защиту.

Примечание

Легко убедиться, что в предыдущих разделах нами не столько превозносятся добродетели, сколько порицаются противостоящие им пороки; это заложено уже в самом понятии уважения, с которым мы обязаны относиться к другим и которое есть лишь *негативный* долг.— Я не обязан *почитать* других (рассматриваемых только как людей), т. е. оказывать им *положительное* глубокое уважение. Все уважение, к которому я обязан от природы,— это уважение к закону вообще (reverere legem), и именно к закону, а не к людям вообще (reverentia adversus hominem); оказывать им в этом услуги есть всеобщий и безусловный долг человека перед другими, которого можно требовать от каж-

дого как уважения, изначально полагающегося [людям] (observantia debita).

Давать подробное изложение и деление других видов оказываемого уважения в зависимости от свойств людей или от их случайных отношений, а именно от возраста, пола, происхождения, силы или слабости или от положения и званий,— отношений, которые отчасти покоятся на произвольных установлениях, в *метафизических* началах учения о добродетели не обязательно, ибо здесь мы имеем дело лишь с исходящими из чистого разума принципами уважения.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Об этических обязанностях людей по отношению друг к другу с точки зрения их *состояния*

§ 45

Эти обязанности добродетели не могут, правда, в чистой этике дать основание для особого раздела в ее системе, поскольку они не содержат принципов обязательства людей, как таковых, по отношению друг к другу, и не могут, следовательно, составить часть *метафизических* начал учения о добродетели; они лишь правила, меняющиеся в зависимости от субъектов *применения* принципа добродетели (по формальному [элементу]) к случаям, происходящим в опыте (к материальному [элементу]); вот почему они не допускают, как все эмпирические деления, никакой действительно полной классификации. Однако, так же как от метафизики природы требуется переход к физике, имеющий свои особые правила, так и к метафизике нравов с полным основанием предъявляется подобное же требование, а именно путем приложения чистых принципов долга к случаям опыта как бы *схематизировать* эти принципы и представить их в готовом для морально практического применения виде.— Итак, каким должно быть отношение к людям, например, при моральной чистоте их состояния и при их испорченности; в куль-

турном и в диком состоянии; к образованному и необразованному человеку, а среди образованных — к способным (утонченным) в применении своих знаний и к ограниченным ученым (педантам), к прагматикам и в большей степени рассчитывающим на ум и вкус; как надо относиться к людям, принимая во внимание их положение, возраст, пол, состояние их здоровья, их благосостояние или бедность и т. д.; все это дает не многочисленные *виды* этического *обязательства* (ибо такое обязательство лишь одно, а именно обязательство добродетели вообще), а лишь виды *применения* (поризмы); поризмы, следовательно, нельзя привести как разделы этики и члены *деления* системы (которая должна a priori вытекать из определенного понятия разума), их можно дать только в приложении.— Однако именно это применение необходимо для полноты изложения системы.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ [ЭТИЧЕСКОГО] УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ

О ГЛУБОКОМ ЕДИНЕНИИ ЛЮБВИ И УВАЖЕНИЯ В *ДРУЖБЕ*

§ 46

Дружба (рассматриваемая в ее совершенстве) — это союз двух людей, основанный на взаимной любви и уважении.— Нетрудно заметить, что она идеал участливости и заинтересованности (Mitteilung) в благе каждого из двух, объединенных морально доброй волей, и если это и не создает всего счастья в жизни, то все же принятие счастья в образ мыслей обоих содержит в себе достойность быть счастливым, и, стало быть, дружба между людьми есть их долг.— Но легко также заметить, что дружба — это чистая (однако практически необходимая) идея, которая хотя и недостижима на практике, но стремиться к которой (как к максимуму добрых намерений по отношению друг к другу) есть заданный разумом, быть может, не обычный, но почетный долг. В самом деле, может ли человек в отношениях со своими ближними найти *равенство* между одной из требующихся здесь частей одного и того же долга (например, взаим-

ного благоволения) в одном из них и тем же образом мыслей у другого, а тем более определить, каково у одного и того же человека соотношение чувства, связанного с одним долгом, и чувства, связанного с другим (например, соотношение чувства, связанного с благоволением, и чувства, связанного с уважением), и не теряет ли один чего то в *уважении* со стороны другого именно оттого, что он более пылок в *любви*, так что обоюдная любовь и глубокое уважение субъективно вряд ли приходят в полное равновесие, а ведь именно такое равновесие требуется для дружбы? — В самом деле, любовь можно рассматривать как притяжение, а уважение — как отталкивание, и если принцип любви предписывает сближение, то принцип уважения требует, чтобы обе [стороны] держались на почтительном отдалении друг от друга; это ограничение доверчивости, выраженное правилом: «Даже лучшие друзья не должны *допускать бесцеремонной фамильярности*», содержит максиму, которая действительна не только для вышестоящего по отношению к нижестоящему, но и наоборот; ведь вышестоящий, как только допускается такая фамильярность, чувствует, что его гордость задета, и ему хочется, пусть на мгновение, умалить уважение к нижестоящему, хотя и не лишить его этого уважения совсем; но однажды нарушенное уважение внутренне безвозвратно утрачивается, хотя бы внешние его проявления (церемониал) и восстановились.

Дружба в своей чистоте или совершенстве, представленная как нечто достижимое (например, дружба Ореста и Пилада, Тесея и Пирифоя),— это конек сочинителей романов. Аристотель же говорит: «Милые мои друзья, никаких друзей нет!» [42] Последующими замечаниями я хочу обратить внимание на трудности дружбы.

С моральной точки зрения, конечно, долг — обращать внимание друга на его ошибки; ведь это делается для его же блага, и, следовательно, это долг любви. Но друг усматривает в этом отсутствие уважения, которого он ожидал от первого, а именно он считает, что уже упал в его глазах или же, поскольку его друг наблюдает за ним и втайне подвергает его критике, посто-

янно существует опасность потери им уважения; уже одно *то, что* за ним наблюдают и его поучают, кажется ему обидным.

Иметь друга, когда ты в беде,— что может быть более желательным? Разумеется, если он друг деятельный, готовый помочь собственными средствами! Однако чувствовать себя связанным с чужой судьбой и обремененным чужими нуждами — это тяжкий груз.— Следовательно, дружба не может быть союзом, имеющим своей целью взаимную выгоду; этот союз должен быть чисто моральным, и поддержка со стороны другого, на которую каждый из двух друзей вправе рассчитывать в случае нужды, должна мыслиться не как цель и определяющее основание этой дружбы — в таком случае одна сторона теряла бы уважение другой,— а лишь как внешний признак глубокого душевного благоволения, которое не следует, однако, подвергать испытанию, всегда таящему в себе опасность; при этом каждый из двух друзей намеревается великодушно избавить другого от этого бремени, вынести все самому и даже проделать это в полной тайне, но в то же время он тешит себя надеждой, что в случае нужды он может наверняка рассчитывать на поддержку своего друга. Если же один принимает *благодеяние* другого, то он может, правда, рассчитывать на равенство в любви, но не [может рассчитывать на равенство] в уважении, ибо он ясно видит, что он стоит ступенькой ниже, что у него есть обязательство, но со своей стороны не может наложить обязательство на другого. При всей сладостности ощущения взаимного обладания, близкого к полному слиянию [двух людей] воедино, дружба вместе с тем есть нечто столь *тонкое* (teneritas amicitiae), что если ее основывают только на чувствах и не кладут в основу этой взаимной доверчивости и преданности [определенные] принципы и твердые правила, предохраняющие ее от бесцеремонной фамильярности и ограничивающие взаимную любовь требованиями уважения, то она никогда не гарантирована от временных ссор; подобные ссоры обычны среди некультурных людей, хотя именно поэтому они не всегда приводят к *полному разрыву* (ибо чернь легко ссорится и легко мирится); они не могут

обойтись друг без друга, но между ними не может быть и единства, потому что сама ссора для них потребность, дабы ощущать сладость согласия после примирения.— При всех условиях, однако, любовь в дружбе не может быть *аффектом*, ибо аффект слеп в выборе и быстро проходит.

§ 47

Моральная дружба (в отличие от эстетической) — это полное доверие между двумя людьми в раскрытии друг перед другом своих тайных мыслей и переживаний, насколько это возможно при соблюдении взаимного уважения.

Человек — существо, предназначенное для общества (хотя и необщительное), и в развитом общественном состоянии он чувствует сильную потребность *делиться* с другими (даже без особой цели); но с другой стороны, ограничивая и предостерегая себя из страха перед употреблением во зло другими его откровенности, он вынужден значительную часть своих суждений (особенно о других) *скрывать*. Он охотно поговорил бы с кем-нибудь о том, чтó он думает о людях, с которыми общается, о правительстве, религии и т. д.; но он не может отважиться на это отчасти потому, что другой, сам тщательно скрывающий свое мнение, может употребить это ему во зло; отчасти потому, что если он чистосердечно признается в своих ошибках, а другой умолчит о своих, то он может потерять его уважение.

Итак, если он встречает умного человека, со стороны которого ему не нужно опасаться указанного злоупотребления и с которым он может быть совершенно откровенен, да к тому же у этого человека такие же, как у него, суждения о вещах, то он может спокойно делиться своими мыслями; тогда он не будет *наедине* со своими мыслями, как если бы он находился в заключении, и он пользуется свободой, недостающей ему в толпе людей, среди которых он должен замыкаться в себе. Каждый человек имеет секреты и не должен слепо доверяться другим отчасти из-за неблагородного образа мыслей большинства людей, которые могут использовать эти

секреты ему во вред, отчасти из-за неразумия некоторых в оценке и различении того, что́ можно повторять, а что́ нет (из-за болтливости); все перечисленные свойства вместе редко встречаются в одном субъекте (rara avis in terris, nigroque simillima cygno[43]), тем более что самая тесная дружба требует, чтобы такой умный и искренний друг вместе с тем был бы обязан точно так же не сообщать никому друго́му доверенного ему секрета — даже если этот другой считается человеком столь же надежным — без прямого на то разрешения.

Такая (чисто моральная) дружба не есть идеал; она ([как] черный лебедь) время от времени действительно появляется и существует в своем совершенстве; но дружба, которая обременяет себя, хотя бы из любви, целями других людей (прагматическая дружба), не может обладать ни чистотой, ни желательным совершенством, необходимым для точно определяющей максимы; она есть идеал желания, который не имеет границ в понятии разума, но все же должен всегда быть очень ограничен в опыте.

Человеколюбец (Menschenfreund) вообще (т. е. друг всего рода человеческого) — это тот, кто принимает эстетическое участие в благе всех людей (радуется за ближних) и никогда без внутреннего сожаления не может его нарушить. Но выражение *друг человека* (Freund des Menschen) имеет все же несколько более узкое значение, чем выражение *любящий людей (филантроп)*. В самом деле, в первом содержится также представление и принятие в соображение *равенства* между людьми и, стало быть, идея собственного обязательства, в случае когда ты обязываешь других своим благодеянием, как если бы все были братьями, детьми одного отца, желающего всем им счастья.— Ведь отношение покровителя как благотворителя к покровительствуемому как к человеку, обязанному ему благодарностью, есть, правда, отношение взаимной любви, но не есть отношение дружбы, так как вытекающее из обязанности уважение этих двоих друг к другу не одинаково. Долг — благоволить к людям в качестве друга (необходимое снисхождение), и принятие [всего, что их касается], близко к сердцу служит для того,

чтобы предохранить себя от гордости, обычно овладевающей теми счастливцами, которые имеют возможность благотворить.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О добродетелях обхождения (virtutes homileticae)

§ 48

Долг перед самим собой, равно как и перед другими,— воздействовать друг на друга своими нравственными качествами (officium commercii, sociabilitas); не *обособляться* (seperatistam agere) от других; хотя и делать себя неподвижным центром своих принципов, но рассматривать этот начертанный круг лишь как часть всеобъемлющего круга образа мыслей гражданина мира не для того, чтобы пеклись о жизненных благах как о цели, а лишь для того, чтобы культивировали средства, косвенно ведущие к ним: приятность в обществе, терпимость, взаимную любовь и уважение (приветливость и благопристойность, humanitas aesthetica et decorum), и таким образом приобщали грации к добродетели; осуществление этого само есть долг добродетели.

Правда, это только внешние или сопутствующие вещи (parerga), создающие видимость добродетели, которая, однако, не обманывает, так как каждый знает, за что он должен ее принимать. И хотя это только разменная монета, однако она поощряет само чувство добродетели благодаря стремлению как можно больше приблизить эту видимость к истине, проявляя *доступность*, *словоохотливость*, *вежливость*, *гостеприимство*, *мягкость* (в споре, который не доводится до ссоры) — одним словом, [проявляя] все это как манеру общения с выражением обязательностей, которыми обязывают также других, следовательно, [манеру], которая содействует добродетельному образу мыслей, делая добродетель по меньшей мере предметом *любви*.

Но здесь возникает вопрос: допустимо ли также общение с людьми порочными? Встреч с ними нельзя избежать, для этого нужно было бы бежать от обще-

ства; а в сущности наше суждение о них некомпетентно.— Но там, где порок превращается в скандал, т. е. становится публично подаваемым примером пренебрежения строгими законами долга и, стало быть, влечет за собой бесчестность, там, хотя по закону страны это ненаказуемо, следует прерывать бывшее до этого общение или по возможности избегать его, так как продолжение такого общения лишает добродетель всякой чести и делает ее товаром, купить который может всякий, кто достаточно богат, чтобы соблазнить прихлебателя наслаждениями роскоши.

II

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ЭТИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА

§ 49

Что добродетель должна быть приобретена (она не прирождена), это заключено уже в самом ее понятии, и для этого не нужно ссылаться на антропологические познания из опыта. В самом деле, нравственное состояние человека не было бы добродетелью, если бы оно не было создано *твердостью* намерения в споре со столь могущественными противодействующими склонностями. Добродетель — продукт чистого практического разума, поскольку этот разум в сознании своего превосходства (основанного на свободе) берет верх над склонностями.

Что добродетели можно и до́лжно *учить*, следует уже из того, что она не прирождена; стало быть, учение о добродетели есть *доктрина*. Но так как одним лишь учением о том, как надо вести себя, чтобы сообразоваться с понятиями добродетели, еще не приобретается сила для соблюдения правил, то стоики подразумевали здесь следующее: добродетели нельзя *научиться* только с помощью одних лишь представлений о долге, путем увещеваний (паренетическим способом), она должна культивироваться, стать предметом *упражнения* путем попыток побороть внутреннего врага в человеке (аскетически); ведь человек не *может* немедленно [добиться] всего, чего он *хочет*, если он до этого не испробовал свои силы и не упражнял их, а для этого, разумеется, надо раз навсегда принять окончательное

решение, так как в противном случае при вступлении в сделку с пороком, дабы постепенно от него отказаться, образ мыслей (animus) будет сам по себе нечистым и даже порочным, стало быть, не сможет породить никакой добродетели (которая покоится на едином принципе).

§ 50

Что же касается метода этой доктрины (ведь каждое научное учение должно быть *методическим*, иначе изложение его будет *сумбурным*), то он также должен быть не *фрагментарным*, а *систематическим*, если только учение о добродетели должно представлять собой *науку*.— Изложение же [доктрины] может быть либо *акроаматическим*, когда все, к кому оно обращено, только слушатели, или же *эротематическим*, когда учитель учит с помощью вопросов, которые он задает своим ученикам; в свою очередь этот эротематический метод делится на ***диалогический*** способ обучения, когда вопросы учителя обращены к *разуму* учеников, и на ***катехизический***, когда они обращены лишь к их *памяти*. В самом деле, когда один человек хочет получить ответ от разума другого, то это может произойти лишь в виде диалога, т. е. учитель и ученик спрашивают *друг друга* и отвечают *друг другу*. Учитель с помощью вопросов направляет ход мыслей своего питомца, развивая в нем склонность к определенным понятиям при помощи приводимых примеров (он повивальная бабка его мыслей); ученик, который при этом убеждается, что он сам способен мыслить, при помощи встречных вопросов (в связи с неясностью или сомнениями в принятых положениях) побуждает самого *учителя* в соответствии с [поговоркой] docendo discimus *учиться* правильно ставить вопросы. (Давать правила того, как целесообразнее *искать*, т. е. не только для *окончательных* суждений, но и для *предварительных* суждений (iudicia praevia), наводящих на мысли,— это требование, предъявляемое логике, но еще недостаточно принимаемое во внимание; такое учение может даже для математика стать руководством в его исследованиях, и математики часто им пользуются.)

§ 51

Первый и самый необходимый *доктринальный* инструмент учения о добродетели для еще не искушенного воспитанника — это моральный *катехизис*. Он должен предшествовать религиозному катехизису и не может быть просто включен в качестве вставки в вероучение, а должен излагаться отдельно как самостоятельное целое; ведь перейти от учения о добродетели к религии можно только через чисто моральные основоположения, так как в противном случае религиозные убеждения не были бы чистыми.— Вот почему именно самые достойные и великие богословы не решались составлять катехизис для статутарного вероучения, а также отстаивать его; надо полагать, что это было бы наименьшее из того, чего мы вправе были бы ожидать от огромной сокровищницы их учености.

Моральный же катехизис как основное учение об обязанностях добродетели не вызывает таких сомнений или затруднений, потому что его можно объяснить (его содержание) из обыденного человеческого рассудка и привести лишь в соответствие (его форму) с дидактическими правилами первого наставления. Формальный принцип такого обучения не допускает, однако, с этой целью сократически-*диалогического* метода преподавания, потому что ученик даже не знает, как ставить вопросы; следовательно, только учитель задает вопросы. Ответ же, который он методически извлекает из разума ученика, должен быть дан и запоминаться в определенных, нелегко поддающихся замене выражениях, и, стало быть, ответ должен быть доверен *памяти* ученика; именно этим *катехизический метод обучения* отличается от *догматического* (когда говорит один учитель), а также от *диалогического* (когда обе стороны спрашивают и отвечают).

§ 52

Экспериментальным (техническим) средством воспитания добродетели служит *хороший пример* самого учителя (поведение его должно быть образцовым) и

предостерегающий пример других; ибо подражание для человека еще не воспитанного есть первое определение воли к принятию максим, которые он в дальнейшем делает для себя [руководящими]. Приучение или отучение — это утверждение постоянной склонности без всякой максимы посредством частого удовлетворения этой склонности и [вместе с тем] механизм образа чувствования, заменяющий принцип образа мыслей (причем *разучиться* со временем становится гораздо труднее, чем *научиться*).— Что же касается силы *примера* * (доброго или злого), который дается склонности для подражания или предостережения, то примеры, подаваемые нам другими, не утверждают никаких максим добродетели. В самом деле, максима добродетели заключается как раз в субъективной автономии практического разума каждого человека, стало быть, мотивом для нас должно служить не поведение других людей, а закон. Поэтому воспитатель никогда не скажет своему провинившемуся ученику: «Бери пример с такого-то и такого-то хорошего (аккуратного, прилежного) мальчика!», так как это лишь послужит причиной ненависти ученика к этому мальчику, поскольку из-за него он был выставлен в невыгодном свете. Хороший пример (примерное поведение) должен служить не образцом, а лишь доказательством исполнимости того, что сообразно с долгом. Итак, не сравнение с каким-то другим человеком (какой он есть), а сравнение с идеей (человечества), каким должен быть человек, следовательно, сравнение с законом должно служить учителю имеющимся всегда в наличии мерилом воспитания.

---

* *Пример* (Beispiel) — слово, употребляемое обычно как синоним слова *образец* (Exempel), тем не менее отличается от него по смыслу. Брать что-то за *образец* или приводить пример для уяснения какого-то термина — это совершенно разные понятия. Образец — это особый случай *практического* правила, поскольку оно говорит о желательности или нежелательности того или иного поступка. Пример же — это лишь отдельное (concretum), представленное как содержащееся во всеобщем на основе понятий (abstractum), и чисто теоретический показ понятия.

Примечание

Отрывки морального катехизиса

Учитель вопрошает у разума своего ученика то, чему он хочет его научить, и, когда тот не может ответить на вопрос, он подсказывает ученику ответ (руководя его разумом).

1. *Учитель.* Каково твое самое большое, собственно говоря, все твое стремление в жизни?

Ученик (молчит).

Учитель. Чтобы *всё* и *всегда* было по твоему желанию и по твоей воле.

2. *Учитель.* Как называют такое состояние?

Ученик (молчит).

Учитель. Такое состояние называется *счастьем* (постоянное преуспеяние, приятная жизнь, полная удовлетворенность своим состоянием).

3. *Учитель.* Итак, если бы ты обладал всем (возможным в мире) счастьем, ты удержал бы его для себя или поделился бы со своими ближними?

Ученик. Я бы поделился им, чтобы сделать и других счастливыми и довольными.

4. *Учитель.* Это показывает, что у тебя довольно доброе *сердце*; но покажи, правилен ли также и твой *рассудок*.— Станешь ли ты давать лентяю мягкие подушки, чтобы он проводил жизнь в сладостном ничегонеделании, или обеспечивать пьяницу вином и прочими средствами опьянения, придавать лжецу приятный облик и манеры, чтобы он тем легче мог провести других, или же насильнику — храбрость и силу, дабы одолеть других? Ведь все это средства, которых желает каждый, чтобы быть счастливым на свой лад.

Ученик. Нет, этого я не стану делать.

5. *Учитель.* Итак, ты видишь, что, если бы у тебя и было все счастье и к тому же самая добрая воля, ты все-таки не должен был бы без рассуждения награждать этим счастьем каждого, кто протягивает к нему руку, а должен был сначала исследовать, насколько каждый *достоин счастья*.— Однако, что касается тебя самого, то здесь ты,

видимо, без колебаний предоставишь себе все то, что ты причисляешь к своему счастью?

Ученик. Да.

Учитель. Но разве тебе при этом не придет в голову вопрос: а достоин ли ты сам счастья?

Ученик. Безусловно.

Учитель. То, чтó в тебе стремится к счастью, есть *склонность*, а то, чтó ограничивает твою склонность условием быть раньше достойным этого счастья,— это твой *разум*. А то, что ты своим разумом можешь ограничить и преодолеть свою склонность,— это свобода твоей воли.

6. *Учитель.* Правила и указания, как поступать, чтобы иметь долю в счастье и в то же время не оказаться недостойным его, имеются исключительно в твоем *разуме*; это означает: тебе нет необходимости познавать такие правила поведения из опыта или из наставлений других людей; твой собственный разум учит и повелевает тебе как раз то, чтó ты должен делать. Например, чтó посоветует тебе твой разум в случае, когда с помощью тонко придуманной *лжи* ты можешь добиться большой выгоды для себя или для своих друзей и при этом не причинить вреда никому другому?

Ученик. Я не должен лгать, как бы ни была велика выгода для меня и моего друга. Лгать — это *подло*, ложь делает человека *недостойным* счастья.— Здесь содержится безусловное принуждение повелевающего (или запрещающего) разума, которому я должен повиноваться: перед этим велением (или запретом) должны умолкнуть все мои склонности.

Учитель. Как называют эту необходимость, непосредственно налагаемую на человека разумом, поступать сообразно с закóном разума?

Ученик. Она называется *долгом*.

Учитель. Следовательно, для человека соблюдение своего долга — это всеобщее и единственное условие достойности быть счастливым, а эта достойность есть то же самое, что соблюдение долга.

7. *Учитель.* Когда мы сознаем подобную добрую и деятельную волю, благодаря которой мы считаем себя достойными (или по крайней мере не недостойными) быть счастливыми, можем ли мы основывать на этом твердую надежду на то, что будем иметь долю в счастье?

Ученик. Нет! Только на этом, нет; ведь не всегда в наших возможностях доставить себе это счастье, и естественный ход вещей сам собой не сообразуется с заслугой, счастье в жизни (и наше благо вообще) зависит от обстоятельств, которые далеко не все во власти человека. Так что счастье всегда остается лишь нашим желанием, которое без вмешательства какой-то посторонней силы никогда не сможет стать надеждой.

8. *Учитель.* Имеет ли разум сам по себе основания допустить существование такой силы, распределяющей счастье людей по заслугам, повелевающей всей природой и с величайшей мудростью правящей миром, иначе говоря, есть ли у разума основания верить в бога?

Ученик. Да; ибо мы видим в творениях природы, о которых мы можем иметь суждение, необычайно глубокую мудрость, которую мы можем объяснить себе не иначе как невыразимо великим искусством творца мира, от которого мы имеем все основания ожидать также и в моральном устроении, в котором, собственно, заключается величайшее украшение мира, не менее мудрого управления, а именно если мы сами не сделаем себя *недостойными* счастья — а это происходит, когда мы нарушаем свой долг,— то можем также надеяться, что это счастье *выпадет на нашу долю.*

В этом катехизисе, который должен быть проведен по всем пунктам добродетели и порока, следует обратить сугубое внимание на то, чтобы веление долга основывалось не на вытекающих из соблюдения долга выгодах или невыгодах для человека, которого это веление должно обязать, и даже не для других, а на совершенно чистом нравственном принципе; выгодам же или невы-

годам следует уделять лишь небольшое внимание как дополнению, которое само по себе, правда, излишне, но представляет собой уступку вкусам людей слабых по природе, служа своего рода стимулом. Следует неизменно подчеркивать *мерзость* (Schändlichkeit), а не *вредность* (Schädlichkeit) порока (для самого виновника). Ведь если не ставить превыше всего достоинство добродетели в поступках, то исчезает само понятие долга, растворяясь в чисто прагматических предписаниях; в таком случае благородство исчезает в самом сознании человека, он становится продажным и позволяет подкупить себя совращающим склонностям.

После того как все это мудро и точно раскрыто собственным разумом человека сообразно с различными ступенями возраста, пола и положения, которые человек последовательно занимает, остается еще что-то, что должно завершить все это, что глубоко трогает душу и ставит человека на такую высоту, где он может рассматривать самого себя не иначе как с величайшим восхищением изначально присущими ему задатками, причем это впечатление никогда не изглаживается.— А именно когда под конец его воспитания ему в обобщенном виде еще раз перечисляют по порядку его обязанности и при перечислении каждой из них обращают его внимание на то, что, какие бы беды, несчастья и страдания у него ни были в жизни, какая бы угроза, даже угроза смерти, ни нависала над ним из-за того, что он исполняет свой долг, они не могут отнять у него сознания того, что он стоит выше их, что он хозяин положения,— тогда он будет близок к вопросу: что же это такое в тебе, что отваживается вступить в борьбу со всеми имеющимися в тебе и вокруг тебя силами природы и одолеть их, когда они сталкиваются с твоими нравственными принципами? Когда этот вопрос, разрешение которого несомненно превышает возможности спекулятивного разума и который тем не менее возникает сам собой, проникает в сердце, то даже непостижимость при таком самопознании

должна возвышать душу, что воодушевляет на соблюдение своего долга как чего-то святого тем сильнее, чем больше возникает препятствий.

При таком катехизическом моральном наставлении было бы очень полезно для нравственного воспитания ставить при каждом анализе долга некоторые казуистические вопросы, заставляя собравшихся детей испытать свой разум, [посмотреть], как каждый из них предполагает разрешить предложенную ему замысловатую задачу.— И не потому только, что это наиболее соответствующая способности неразвитого человека культура *разума* (так как в вопросах о том, что́ есть долг, разум может принять решение гораздо легче, чем в спекулятивных проблемах) и, значит, самый подходящий способ оттачивать ум молодого человека, но главным образом потому, что в природе человека заложена *любовь* к тому, что́ он может поставить (равно как и разработку этого предмета) на научную почву (а он теперь уже сведущ в этой науке), и ученик с помощью подобных упражнений незаметно приобщается к *интересу* нравственности.

В воспитании, однако, очень важно не преподносить моральный катехизис смешанным с религиозным (не амальгамировать их) и тем более не допускать, чтобы он следовал за религиозным катехизисом, а всегда надо стараться с величайшим прилежанием и очень подробно довести постижение морального катехизиса до предельной ясности. Ведь без этого в дальнейшем из религии не получится ничего, кроме лицемерия, когда из страха будут придерживаться своих обязанностей и лгать о своем сочувствии религии, которого нет в душе.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
ЭТИЧЕСКАЯ АСКЕТИКА

§ 53

Правила упражнения в добродетели (exercitiorum virtutis) имеют в виду два вида состояния духа — *бодрое* и *веселое* настроение (animus strenuus et hilaris)

при выполнении своих обязанностей. В самом деле, добродетели приходится бороться с препятствиями, для преодоления которых она должна собрать все свои силы и в то же время пожертвовать какими-то радостями жизни, утрата которых, конечно, может порой сделать настроение мрачным и угрюмым; но то, что делают без удовольствия исключительно из-под палки, для человека, который в данном случае подчиняется своему долгу, не имеет никакой внутренней ценности, нелюбимо им, и он старательно ищет повода не исполнять свой долг.

Культура добродетели, т. е. моральная *аскетика*, имеет в отношении принципа здорового, мужественного и бодрого упражнения добродетели девиз *стоиков*: «Приучай себя *переносить* случайные жизненные невзгоды и *обходиться без* столь же излишних наслаждений» (assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae). Это своего рода *диететика* для людей — содержать себя в морально здоровом состоянии. Однако *здоровье* — это лишь негативное благополучие, само по себе его нельзя ощущать. К нему должно присоединяться еще нечто такое, что обеспечивает наслаждение жизнью и есть в то же время что-то чисто моральное. Это нечто — всегда радостный дух, по идее добродетельного Эпикура. В самом деле, разве у кого-то есть больше причин быть в веселом настроении и не усматривать долга в том, чтобы приводить себя в радостное расположение духа и сделать его привычкой, чем у того, кто не знает за собой никакого преднамеренного проступка и кто гарантирован от совершения такового (hic murus ahenëus esto etc. *Horat*.[44]). Монашеская же аскетика, которая практикуется из суеверного страха или же из ханжеского отвращения к самому себе в виде самобичевания и умерщвления плоти ставит своей целью вовсе не добродетель, а фанатическое очищение от грехов через наложение на себя наказания; здесь цель не нравственное *раскаяние* в грехах, а *покаяние*; а так как наказание избирается самим наказуемым и им же приводится в исполнение, то здесь содержится противоречие (ибо наказание всегда должно налагаться кем-либо другим), и такая аскетика не может спо-

собствовать радостному расположению духа, сопутствующему добродетели, более того, не может не сопровождаться тайной ненавистью к велению добродетели.— Этическая гимнастика состоит, следовательно, только в преодолении естественных побуждений, достигающем такой степени, что в обстоятельствах, угрожающих нравственности, человек может стать их господином; стало быть, это преодоление делает его бодрым и радостным от сознания вновь обретенной свободы. *Раскаиваться* в чем-то (что неизбежно при воспоминании о некогда совершённом проступке, причем не дать исчезнуть такому воспоминанию есть даже долг) или налагать на себя *епитимью* (например, пост) — не в диететическом, а в благочестивом смысле — это две совершенно различные в моральном отношении меры, из которых вторая — безрадостная, мрачная и угрюмая — делает ненавистной самое добродетель и лишает ее приверженцев. Поэтому самодисциплина человека может стать похвальной и образцовой лишь благодаря сопутствующему ей радостному расположению духа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вероучение как учение об обязанностях по отношению к богу лежит за пределами чисто моральной философии

Протагор из Абдер открывает свою книгу следующими словами: «*Существуют боги или нет — об этом я ничего не могу сказать*»*. За это он был изгнан афинянами из города и из своих владений, а книги его были публично сожжены (Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3, cap. 1). — Как *люди* афинские судьи поступили с ним очень несправедливо, но как *служащие государства* и судьи они поступили *по праву* и последовательно; ибо как можно было бы приносить присягу, если бы *высшей властью* (de par le Sénat) не было бы публично и на основе закона приказано: да будут боги**.

* «De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere».

** Правда, позднее один великий мудрец, моралист и законодатель совсем запретил присягу как нечто бессмысленное и граничащее чуть ли не с кощунством; но с политической точки

Но если принять такую веру и допустить, что *вероучение* — это неотъемлемая часть всеобщего *учения о долге*, то возникает вопрос относительно определения границ *науки*, к которой оно принадлежит: следует ли его рассматривать как часть этики (ведь о правах людей по отношению друг к другу здесь не может быть и речи), или же оно целиком лежит за пределами чисто философской морали?

Формальное во всякой религии, если ее объясняют как «совокупность всех обязанностей *как* (instar) божественных заповедей», принадлежит к философской морали, причем через это формальное выражается лишь отношение разума к *идее* бога, которую разум сам себе создает, и религиозный долг в этом случае еще не становится долгом *перед* (erga) богом как существующей вне нас идеей сущности, поскольку при этом мы еще отвлекаемся от его существования.— Основание того, что все человеческие обязанности должны мыслиться в соответствии с этим *формальным* [элементом] (в соответствии с отношением этих обязанностей к божественной, a priori данной воле), представляет собой лишь субъективно логическое основание. А именно мы не можем сделать для себя обязательство (моральное принуждение) достаточно наглядным, не мысля при этом кого-то *другого* и его волю (устанавли-

---

зрения до сих пор считается, что никак нельзя обойтись без этого механического средства, служащего для осуществления общественной справедливости, и потому были придуманы всевозможные оговорки с целью обойти этот запрет.— Поскольку было бы нелепостью серьезно присягать в том, что есть бог (ибо уже только для того, чтобы вообще иметь возможность клясться, надо постулировать существование бога), то остается еще вопрос: будет ли возможной и действительной клятва, если будут присягать лишь *на случай*, что бог существует (без того, чтобы подобно Протагору рассуждать по этому поводу)? — На самом деле все искренние и в то же время осторожные присяги были, по-видимому, даны именно в этом смысле.— Ведь если кто-то готов просто поклясться, что бог есть, то, как кажется, это не такое уж рискованное предложение, все равно, верит он в бога или нет. Если бог есть (скажет обманщик), то я угадал; если его нет, никто не притянет меня к ответу, и, принося такую клятву, я ничем не рискую.— Но разве при этом нет опасности — *если бог существует* — быть пойманным на преднамеренной, произнесенной для обмана самого господа бога лжи?

вающий всеобщие законы разум лишь выразитель ее), а именно бога.——Единственно этот долг *в отношении* бога (собственно, в отношении идеи, которую мы создаем себе о таком существе) есть долг человека перед самим собой, т. е. не объективный долг — обязательность выполнения определенных услуг другому, а лишь субъективный долг, [служащий] для укрепления моральных мотивов в нашем собственном законодательствующем разуме.

Что же касается *материального* в религии, т. е. совокупности обязанностей *по отношению* (erga) к богу, а именно той службы, которую надо для него выполнять (ad praestandum), то религия могла бы в качестве божественных заповедей содержать в себе обязанности, не проистекающие из одного лишь устанавливающего всеобщие законы разума и, следовательно, познаваемые нами не a priori, а лишь эмпирически, стало быть относящиеся лишь к религии откровения; так что религия не должна была бы с практической целью делать произвольной предпосылкой не только идею этого существа, но и его бытие, а должна была бы представлять то и другое как непосредственно или опосредствованно данное в опыте. Но такая религия, как бы обоснованна она ни была, не могла бы составить часть *чистой философской морали*.

Итак, *религия* как учение об обязанностях *по отношению* к богу лежит за пределами всякой чисто философской этики, и это служит к оправданию автора настоящего [труда] в том, что он для полноты учения об обязанностях, как это принято, не включил в этику религию, понятую в указанном выше смысле.

Может, конечно, идти речь о «религии *в пределах* одного только разума», которая, однако, выводится не *из* одного лишь разума, а основывается также на истории и учении об откровении и которая содержит лишь *соответствие* чистого практического разума с этими учениями (а именно [утверждение], что религия не противоречит разуму). Но в этом случае вероучение будет не чистым, а прикладным к реальной (vorliegende) истории, но для такого учения в *этике* как чистой практической философии нет места.

Все моральные взаимоотношения разумных существ, содержащие в себе принцип согласия воли одного с волей другого, можно свести к *любви* и *уважению*, и, поскольку этот принцип практический, определяющее основание воли в отношении любви сводится к *цели*, в отношении уважения — к *праву* другого [разумного существа].— Если одно из этих существ таково, что имеет только права и никаких обязанностей по отношению к другим (бог), и, стало быть, другое существо имеет по отношению к этому существу только обязанности и никаких прав, то принцип отношений между ними *трансцендентен*; напротив, отношение человека к человеку, при котором воля одного ограничивает волю другого, имеет *имманентный* принцип.

Божественную цель в отношении человеческого рода (сотворение этого рода и управление им) нельзя мыслить иначе как основанную на *любви*, т. е. цель эта — *счастье* людей. Но принцип воли божьей в отношении вытекающего из обязанности уважения (благоговения), ограничивающего следствия любви, т. е. принцип божественного права, не может быть только принципом *справедливости*. Можно было бы (на человеческий манер) выразиться так: бог сотворил разумные существа как бы из потребности иметь что-то вовне себя, что́ он мог бы любить, или быть любимым. Но (так как принцип этот ограничивающий) не только столь же большим, но гораздо бо́льшим будет требование, которое предъявляет нам божественная *справедливость* в суждении нашего собственного разума, и именно как *карающая* справедливость.— Ибо *воздаяние* (praemium, remuneratio gratuita) связано вовсе не со справедливостью по отношению к существам, имеющим одни лишь обязанности и не имеющим никаких прав в отношении другого существа, а только с *любовью* и благотворением (benignitas); еще меньше может такое существо при-

тязать на *награду* (merces), а *вознаграждающая справедливость* (iustitia brabeutica) в отношении бога к людям есть противоречие.

Однако в идее осуществления справедливости существом, стоящим выше всякой [возможности] нарушения его целей, есть нечто такое, что не вполне совместимо с отношением человека к богу, а именно понятие *ущерба*, который можно причинить неограниченному и недосягаемому владыке мира; в самом деле, здесь речь идет не о правовых нарушениях, которые люди совершают в отношении друг друга и относительно которых бог выносит решение в качестве карающего судьи, а об оскорблении самого бога и его права; понятие же такого оскорбления *трансцендентно*, т. е. целиком находится за пределами понятия какой бы то ни было карающей справедливости, пример которой мы могли бы привести (т. е. существующей между людьми), и содержит запредельные принципы, которые никак не могут быть приведены в соответствие с теми принципами, которыми мы руководствуемся в случаях опыта, и, таким образом, они для нашего практического разума будут совершенно пустыми принципами.

Идея божественной карающей справедливости здесь персонифицируется; осуществляет ее не какое-то отдельное творящее суд существо (ибо тогда между этим существом и правовыми принципами возникли бы противоречия), а сама *справедливость*, словно как субстанция (называемая обычно *вечной* справедливостью), которая наподобие *судьбы* (рока) древних философствующих поэтов стоит выше Юпитера и творит суд согласно железной, неотвратимой необходимости, которая для нас еще более непостижима. Приведем несколько примеров.

Кара (по Горацию) не спускает глаз с гордо шагающего впереди нее преступника и неотступно следует за ним, пока не поймает его на месте преступления.— Невинно пролитая кровь взывает к мести.— Преступление не может остаться неотмщенным; если кара не настигает самого преступника, то [за его преступление]

должны расплачиваться потомки; или если он не наказан при жизни, то будет наказан после смерти *, что́ определенно допускается и во что́ охотно верят еще и потому, что таким образом удовлетворяется требование вечной справедливости.— «Я не хочу, чтобы на мою страну пала вина *кровавого преступления* за то, что я помилую злонамеренного убийцу-дуэлянта, за которого вы ходатайствуете»,— сказал однажды один благомыслящий государь.— *Грех* должен быть искуплен даже ценой жертвы со стороны совершенно невинного человека (при этом принятые им на себя страдания не могут, собственно, называться карой, ибо он сам не совершил никакого преступления); из всего этого явствует, что то существо, которому приписывается произнесение подобного рода приговора, вовсе не какое-то осуществляющее справедливость *лицо* (ибо оно не могло бы вынести приговор, не причинив несправедливости другим), а лишь сама справедливость как запредельный принцип, приписываемый сверхчувственному субъекту, определяет право этого существа; и хотя *формальному* [элементу] этого принципа оно соответствует, но *материальному* [элементу] его — *цели*, которая всегда есть *счастье* людей, оно противоречит.— Ведь если бы случайно число преступников, список преступлений которых все возрастал бы, было огромно, карающая справедливость усматривала бы *цель* сотворения не в *любви* творца мира (как до́лжно бы думать), а в строгом следовании *праву* (и превратило бы само право в *цель*, усматриваемую в *почитании* бога); а это, поскольку справедливость представляет

* Гипотезу о загробной жизни вовсе не следует примешивать к представлению об этой грозящей каре как полной по своему осуществлению. В самом деле, [в этом случае] о человеке, рассматриваемом с точки зрения его нравственности, сверхчувственный судья судит как о сверхчувственном предмете не по условиям времени; речь идет лишь о существовании человека. Земная его жизнь, короткая она, или длинная, или даже вечная,— это лишь существование его в явлении, и понятие справедливости не нуждается в более точном определении; собственно, вера в загробную жизнь вовсе не предпосылка того, чтобы показать воздействие карающей справедливости на человека, а, скорее, наоборот, вывод о загробной жизни делается из необходимости наказания.

собой лишь ограничительное условие благости, кажется находящимся в противоречии с принципами практического разума, согласно которому сотворение мира не должно было бы состояться, если оно дало результат, столь противоречащий цели творца, основой которой может быть лишь любовь.

Отсюда ясно, что в этике как чистой практической философии внутреннего законодательства мы постигаем лишь моральные отношения *человека* к *человеку*; вопрос же о том, каково отношение между человеком и богом, полностью выходит за пределы этики и абсолютно для нас непостижим; это подтверждает то, что́ утверждалось нами выше, а именно что этика не может быть расширена за пределы взаимных обязанностей людей.

ТАБЛИЦА ДЕЛЕНИЯ ЭТИКИ

I. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ

Часть первая

Об обязанности человека по отношению к самому себе

Книга первая

О *совершенных* обязанностях человека по отношению к самому себе

Глава первая

О долге человека перед самим собой как *животным* существом

Глава вторая

О долге человека перед самим собой как существом только *моральным*

Раздел первый

Об обязанностях человека по отношению к самому себе как прирожденному *судье* над самим собой

Раздел второй

О первом велении всякого долга перед самим собой

Добавочный раздел
Об *амфиболии* моральных рефлективных понятий в отношении долга перед самим собой

Книга вторая
О *несовершенных* обязанностях человека по отношению к самому себе с точки зрения его цели

Раздел первый
О долге перед самим собой в развитии и умножении своего природного совершенства

Раздел второй
О долге перед самим собой в увеличении своего морального совершенства

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ

Часть вторая
Об этических обязанностях по отношению к *другим*

Глава первая
Об обязанностях по отношению к другим *только как людям*

Раздел первый
О *долге любви* к другим людям

Раздел второй
О *долге уважения* к другим

Глава вторая
О долге перед другими в *зависимости от их состояния*

Заключительный раздел [этического] учения о началах
О глубоком единении любви и уважения в дружбе

II. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

Раздел первый
Этическая дидактика

Раздел второй
Этическая аскетика

Заключение ко всей этике

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Об изначально злом в человеческой природе

«Über das radikale Böse in der menschlichen Natur». — Работа эта была опубликована Кантом как статья в журнале «Berlinische Monatsschrift», Aprilheft, 1792. Согласно первоначальному замыслу автора, вслед за этой статьей должны были появиться еще три статьи о религии, которые, по словам Канта, представляли «полную разработку первой» (см. настоящий том, стр. 16). Однако их появлению воспрепятствовали реакция и тяжелые цензурные условия, возникшие в Пруссии в царствование короля Фридриха Вильгельма II. Склонный к мистицизму король, ненавидевший французское материалистическое и атеистическое Просвещение, поставил во главе правительственного надзора над церковными делами реакционера Вёлльнера (Wöllner), издавшего эдикт о религии; опека над печатью оказалась в руках триумвирата таких же, как Вёлльнер, реакционеров-теологов: Гермеса (Hermes), Вольтерсдорфа (Woltersdorf) и Хилльмера (Hillmer).

При сложившихся обстоятельствах Кант вынужден был отказаться от публикации серии журнальных статей и решил соединить все статьи, в том числе опубликованную в журнале, в одну книгу под названием «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» («Религия в пределах одного только разума»), разделенную соответственно на четыре части. Кант обратился за цензурным разрешением представленной рукописи в философский факультет Иенского университета; разрешение было получено, и книга вышла в свет весной 1793 г., а в 1794 г. последовало ее второе издание.

Таким образом, включенная в настоящий том работа «Об изначально злом в человеческой природе» имеет ценность не только как самостоятельное произведение, раскрывающее важные стороны этических воззрений Канта, но и как первая, общетеоретическая часть кантовского учения о религии; ее пониманию способствуют включённые вместе с ней в настоящий том предисловия к первому и второму изданиям «Религии в пределах одного только разума». Полный перевод этого произведения на русский

Примечания составлены проф. В. Ф. Асмусом.

язык, выполненный Н. М. Соколовым, был издан в С.-Петербурге в 1908 г. Этот перевод взят за основу и при подготовке работы Канта для настоящего издания.

Центральный вопрос этой работы — вопрос об отношении между моралью и религией. Во вступительной статье к четвертому тому (часть 1) Сочинений И. Канта дана общая характеристика кантовской постановки и трактовки вопроса о религии. Поэтому здесь мы остановимся лишь на некоторых его аспектах.

Прежде всего следует отметить, что отстаиваемая Кантом идея независимости морали от религии была впервые развита французским ученым и философом-скептиком Пьером Бейлем (1647—1706). Согласно Бейлю, мораль не зависит от религии; возможно общество, состоящее из одних атеистов и тем не менее высоконравственное. Мысль Бейля не скоро получила дальнейшее развитие. Даже такой могучий борец против клерикализма, католической и протестантской ортодоксии, каким был Вольтер (1694—1778), утверждал, будто необходимым условием соблюдения моральных норм должно быть существование карающего и вознаграждающего бога.

У Канта мысль Бейля о независимости морали от религиозного обоснования становится одним из краеугольных положений всей его системы критической философии. Не религия лежит в основе морали, а, наоборот, мораль — единственная философская основа религии. Религиозная вера не может быть обоснована как теоретическое знание и выведена из деятельности или форм *теоретического* разума. Напротив, *практический* разум, *моральное* сознание обосновывают философскую необходимость веры.

Кант — *союзник* и *продолжатель* Бейля там, где он развивает учение об автономии морали, о ее неподвластности религиозному оправданию. Но Кант *позади* Бейля, когда он доказывает, будто диалектика морального сознания необходимо приводит к *постулату* существования бога.

Исходной точкой нравственной антропологии Канта стало убеждение в изначальной склонности человека ко злу и связанное с ним убеждение в неспособности человека преодолеть эту склонность ни собственными нравственными усилиями, ни усовершенствованием общественного строя. Условием победы над злом Кант признал веру в существование в мире нравственного порядка или нравственной гармонии, а условием самой этой веры — веру в существование бога. Таким образом, вера в бытие бога становится у Канта из теоретического тезиса рационального богословия (или рациональной теологии) постулатом практического (нравственного) разума.

Эта позиция привела Канта к противоречиям и к дальнейшей непоследовательности в трактовке учений самой веры. Кант стремится не обострить, а ослабить впечатление разрыва между своим пониманием религии и учениями ортодоксальной теологии. Непроизвольно он хочет внушить вывод, будто расхождение между ними не так уж велико.

По сути философия религии Канта не связана необходимо с понятиями христианского вероучения. Кант не верит в *реальное*

содержание догматов христианства. Он не верит ни в воплощение бога в человека, ни в воскресение, ни в вознесение, не говоря уже о чудесах в обычном — сверхъестественном — их понимании. Так же как и рационалисты-просветители — французские и немецкие, Кант начисто отрицает *реальное онтологическое* значение сверхъестественного содержания религии. Но он не только отрицает его. Он развивает *символическое* понимание и толкование догматов и таинств. В глазах Канта предметы веры реальны не в онтологическом, а в *символическом* смысле. Это символы нравственной задачи, которая выдвигается перед человеком его собственной нравственной природой.

Таким образом, Кант одновременно и *продолжатель* освободительных тенденций рационалистического Просвещения, и отступник от рационализма в пользу иррациональной веры. Как рационалист, Кант отрицает доказательную силу всех «теоретических» аргументов, выводящих бытие бога из понятия о боге. Устойный для рациональной теологии «онтологический аргумент» подвергается у Канта в «Критике чистого разума» сокрушительной критике.

Однако рационализм критики Канта обманчивый. *Цель* этой критики — опровержение именно рационализма. «Существование», доказывает Кант, не есть *логический* признак понятия. Именно поэтому «существование» *логически*, *рационально не выводимо* из анализа теоретических понятий. Бог — понятие «практического» (=нравственного), а не теоретического разума. Источник понятия о боге не в связи понятий и их признаков, а в глубинах *совести*, в неспособности человека мириться с реальностью зла, с нравственной дисгармонией в мире, с социальным злом.

Но, превращая бога в понятие нравственной совести, а веру в него — в постулат практического разума, Кант *навсегда* в принципе отказывается от *реального* преодоления существующего в мире зла. Предрасположение ко злу он провозгласил коренной нравственной чертой человека, не истребимой никакими реальными силами реальной борьбы Антропология Канта радикально *пессимистическая*. Правда, Кант признал в работе, посвященной вопросу об историческом процессе, наличие *прогресса* в истории. Больше того, источником и стимулом этого прогресса он признал само существование *противоречий*, *антагонизмов* в развитии общества и государств.

Однако наличие относительного прогресса в истории вовсе не означает, по Канту, будто может быть *по существу* преодолена коренная дисгармоничность и противоречивость человеческой природы, ее «метафизическая» склонность ко злу. Мир продолжает лежать «во зле» и после того, как становится предметом человеческого действия, направленного на устранение и преодоление зла.

Воззрение это, столь характерное для Канта, не было, однако, только его личным заблуждением. В этом воззрении сказалось характерное также для всего немецкого буржуазного общества конца XVIII в. неверие в творческую созидающую силу револю-

ционной борьбы, в достижимость революционных целей пересоздания общества. Мировоззрение Канта — принципиальное неверие в революционные пути преодоления несовершенств, противоречий и зол общественной жизни. По Канту, недопустимо не только *революционное насилие* против существующего государства. Недопустима никакая *критика*, никакое обсуждение условий его упразднения или замены лучшим государственным строем. Удел подданных — покорность и повиновение. Мысль эту Кант развивает в «Метафизике нравов». Он принимает в свое учение тезис христианства, выраженный автором «Посланий апостола Павла»: «Несть власти аще не от бога» («Послание к римлянам», XIII, 1).

Противоречие Кантовой философии очевидно. Активности критикующего, исследующего, ниспровергающего *философского* разума противопоставлена созерцательная и пассивная покорность *обыденного* разума, обреченного принимать исторически сложившееся на почве опыта государство, как не подлежащее ниспровержению или даже критике.

[1] Книга Канта «Религия в пределах одного только разума» состоит из четырех указанных здесь Кантом частей: 1) «О сосуществовании злого принципа с добрым, или об изначально злом в человеческой природе»; 2) «О борьбе доброго принципа со злым за господство над человеком»; 3) «Победа доброго принципа над злым и основание царства божьего на земле»; 4) «О культе и ложном культе под господством доброго принципа, или о религии и поповстве».— *16*.

[2] *Михаэлис* (Michaëlis, Johann David, 1717—1791) — профессор богословия в Гёттингене, один из основателей ветхозаветной библейской критики, руководитель (в 1753—1770 гг.) журнала «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen». Его «Мораль» была издана после его смерти (Гёттинген, 1792) одним из его сотрудников по факультету — Штейдлином (Stäudlin).—*18*.

[3] *Шторр* (Storr, Gottlob Christian, 1746—1805) — профессор философии и богословия в Тюбингене, старший придворный проповедник в Штутгарте. Был главой южнонемецкой школы так называемых супранатуралистов, которые пытались доказывать богооткровенный характер христианской религии, опираясь на данные истории. С этой позиции он и написал направленные против Канта «Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam», Tübingen, 1793 («Некоторые богословские замечания по поводу философского учения Канта о религии»). В 1794 г. Зюскинд (Süsskind) опубликовал их немецкий перевод.— *18*.

[4] *Рутрен* — прототип индуистского божества *Шивы* (или Сибы). *Вишну* — один из второстепенных богов ведического пантеона. В позднейший так называемый эпический период приобрел значение верховного божества в индуистской троице (Брахма — Вишну — Шива).— *20*.

[5] «[Чего не портит пагубный бег времен?]
Отцы, что были хуже, чем деды, нас
Негодней вырастили; наше
Будет потомство еще порочней»

(*Гораций*, Полное собрание сочинений, М.—Л., Academia, 1936, стр. 102).— *20*.

[6] Цитируемый здесь Кантом текст Сенеки: «Мы болеем исцелимыми недугами, и так как природа создала нас для блага, то она приходит к нам на помощь, если мы сами хотим исцелиться» — взят из трактата Сенеки «О гневе» (De ira, II, 13, 1).— *21*.

[7] Статья великого немецкого поэта, драматурга и эстетика Шиллера (Schiller, Johann Friedrich, 1759—1805) «Über Anmut und Würde» была опубликована в журнале «Новая Талия» (вып. III за 1793 г.). «Профессором» Кант называет Шиллера потому, что в это время Шиллер был профессором истории в университете в Иене.— *24*.

[8] *Грации* — в Древнем Риме три богини: юности, прелести и веселья («хариты» в Древней Греции). Изображались в виде трех прекрасных девушек.

Мусагет (или музагет) — предводитель муз. Обычно под мусагетом разумели не Геркулеса, а бога Аполлона, любителя пения и музыки. *Музы* — богини пения, а впоследствии покровительницы различных родов поэзии, искусств и наук.

Венера Небесная — в Риме богиня небесной чистой любви, римское соответствие греческой богини Афродиты Небесной (Aphroditē Oyrania).

Венера Диона — богиня чувственной любви, римское соответствие греческой богини Афродиты Всенародной (Aphroditē Pandēmos).— *25*.

[9] «Кто без пороков родится» (*Гораций*, Полное собрание сочинений, М.—Л., Academia, 1936, стр. 216).— *34*.

[10] *Хирн* (Hearne, Samuel, 1745—1792) — английский путешественник. Краткое сообщение о результатах путешествия Хирна находится в книге «Des Capitain J. Cook's dritte Entdeckungsreise», übers. von Forster, Berlin, 1788. Рассказ, на который указывает Кант, имеется в этой книге на стр. 54 и сл. — *35*.

[11] *В несчастье наших лучших друзей...* Из писем английского политического деятеля и писателя Честерфилда (Chesterfield, Philip Dormer, 1694—1773) своему сыну (нем. пер. этих писем — Лейпциг, 1774). Цитируемое место находится во втором томе этого перевода, стр. 148.— *36*.

[12] *Один член английского парламента* — речь идет об изречении долголетнего (1721—1742) премьер-министра Англии Роберта Вальполя (Robert Walpole, 1676—1745).— *41*.

[13] *Сказал апостол* — апостол Павел в «Послании к римлянам», III, 9.— *42*.

[14] «Род и предков, все то, чего мы не сделали сами,
Я не назвал бы своим...»

(*Овидий*, Метаморфозы, пер. Шервинского, Academia, 1937, стр. 262).— *43*.

[15] «... Лишь имя стоит тебе изменить, не твоя ли история это?..» (*Гораций*, Полное собрание сочинений, М.—Л., Academia, 1936, стр. 209).— *46*.

[16] Цитата из «Сатир» Ювенала (III, 8, 81—82):
«... то хоть бы сам Фаларид повелел показать тебе ложно
И, угрожая быком, вынуждал бы тебя к преступленью,—
[Помни, что высший позор — предпочесть бесчестие смерти]» («Римская сатира», М., 1957, стр. 228).

Фаларид — тиран Акраганта в Сицилии (ок. 560 г. до н. э.). Художник сделал для него медного быка, в котором казнили осужденных, подкладывая под быка огонь.— *53*.

О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»

«Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis».

Ближайшим поводом к написанию этой статьи явилась для Канта работа «Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben», B. I, Breslau, 1792 («Опыты о различных предметах из области морали, литературы и общественной жизни»). Автор этих «Опытов» — профессор философии в Лейпциге Гарве (Garve, Christian, 1742 — 1798), публицист и популяризатор английской моральной философии. В одном из разделов своей книги (стр. 111—116) Гарве подвергает критике этику Канта.

Статья Канта была опубликована в сентябрьском номере ежемесячника «Berlinische Monatsschrift», 1793 (XXII, S. 201—284). На русском языке эта статья была опубликована под названием «Об известной поговорке: «Это, может быть, верно в теории, но не годится для практики»» (пер. Н. Вальденберг, СПб., 1913). При подготовке настоящего издания этот перевод и был взят за основу.

[1] «... пусть величится в этом чертоге [Эол]» (*Вергилий*, Энеида. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева, М.—Л., Academia, 1933, стр. 55).— *64*.

[2] *В другом месте* — в «Критике практического разума».— *65*.

[3] *Ахенваль* (Achenwall, Gottfried, 1719—1772) — известный немецкий правовед, профессор философии и юриспруденции в Гёттингене, один из основателей статистики как науки. Автор компендия естественного права «Ius naturale in usum auditorum» (ed. VI, Gottingae, 1767). Во время курса лекций по естественному праву в Кенигсбергском университете (1767—1788) Кант пользовался компендием Ахенваля. В этом курсе, а также в своем сочинении «Метафизика нравов» (в «Учении о праве») Кант пользовался специальными юридическими терминами Ахенваля.—*91*.

[4] Кант имеет в виду учение Гоббса, изложенное в трактате «О гражданине», гл. VII, § 7, 9, 12 и 14 (см. полн. рус. пер. В. По-

госского с предисл. проф. С. А. Котляровского, М., 1914, под названием «Философские основания учения о гражданине» («Elementa philosophica de cive»). Здесь Гоббс доказывает, что «обладающие верховной властью в государстве не являются связанными перед кем бы то ни было различными соглашениями» (стр. 101), откуда далее выводится, что они «не могут причинять гражданам никакой несправедливости, потому что несправедливость... есть не что иное, как нарушение соглашений, и, следовательно, не может быть никакой несправедливости там, где не было никаких предварительных соглашений» (там же). Однако Гоббс (хотя он и склонялся в пользу монархического правления) разъясняет, что в монархии «монарх сам грешит, если он постановляет что-либо против естественных законов, потому что в нем воля государства совпадает с естественной» (там же). Эти мысли развиты Гоббсом в знаменитом «Левиафане», ч. II, гл. XVIII (Избранные произведения в двух томах, т. 2, М., 1964).—*95*.

[5] «Если предстанет случайно заслугами и благочестьем
Муж знаменитый,— смолкают и слух, все стоят, напрягая» (*Вергилий*, Энеида, пер. В. Брюсова и С. Соловьева, М.—Л., Academia, 1933, стр. 55).— *98*.

[6] Свой взгляд Мендельсон (1729—1786) развил в сочинении «Jerusalem, oder über die religiöse Macht und Judentum», Berlin, 1783 («Иерусалим, или О религиозной власти и еврействе»).

Идею «божественного» воспитания человеческого рода Г. Э. Лессинг (1729—1781) развил в сочинении «Die Erziehung des Menschengeschlechts», Berlin, 1780. В нем он рассматривает процесс воспитания человечества как историю развития религиозного сознания, как постепенный прогресс так называемых позитивных (вероисповедных) религий, конечной целью которого является выработка «религии разума». Таким образом, Лессинг вводил в рассмотрение религии понятие *развития*, совершенно чуждое как ортодоксальному христианскому богословию, так и берлинским просветителям, особенно Мендельсону.—*99*.

[7] *Счастья* (?). Вопросительный знак после слова «счастья» принадлежит Канту.— *100*.

[8] *Аббат де Сен-Пьер* (Abbé Charles-Irenée Castel de St. Pierre, 1658—1743) — автор известного «Проекта вечного мира в Европе» («Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe», Utrecht, 1713—1717).

В 1760 г. Жан-Жак Руссо сделал «Извлечение из «Проекта вечного мира»» («Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de St. Pierre», рус. пер. «Извлечения» см. в сборнике «Трактаты о вечном мире», М., 1963). Вероятно, на этом основании Кант ставит Руссо рядом с Сен-Пьером. Однако в связи с «Извлечением» Руссо написал собственное «Суждение о вечном мире» (1761 г., опубликовано в 1782 г.), где показал, что, хотя проект Сен-Пьера «и очень разумен, средства для его воплощения в жизнь свидетельствуют о наивности их автора» («Трактаты о вечном мире», стр. 143), что «система аббата де Сен-Пьера... слишком хороша, чтобы быть принятой, ибо зло и злоупотребления, выгодные стольким людям, входят в жизнь сами собой; то же, что

полезно обществу, внедряется только силой, так как частные интересы тому почти всегда противостоят» (там же, стр. 148—149).

Следовательно, высказанное Кантом критическое замечание не имеет отношения к Руссо.— *106*.

[9] «Судьба согласного с ней ведет, противящегося тащит» (*Seneca*, Epist. mor., XVIII, 4) — афоризм Сенеки, выражающий в лапидарной форме его учение о свободе как покорности человека необходимости.— *106*.

Метафизика нравов

«Die Metaphysik der Sitten».— Трактат последовательно обнимает в своих двух частях метафизические начала учения о праве и метафизические начала учения о добродетели. Темы, исследуемые в этом сочинении, были для Канта не новы: он развивал их в течение ряда лет в своих университетских чтениях, а также в «Основах метафизики нравов» (в первой части настоящего тома эта работа озаглавлена «Основы метафизики нравственности», что не совсем точно). Однако на этот раз подготовка сочинения к печати и его публикация затянулись на довольно долгий срок. Важнейшими причинами затяжки были наступившая старость философа, вызывавшая непроизвольные перерывы в его писательской работе, но в еще большей мере некоторая неудовлетворенность первоначальной разработкой темы и резко ухудшившиеся цензурные условия, господство мракобесия и мистики. Кант сам указывает на тяжелую руку цензуры, которая единым росчерком может погубить результаты всего его труда. Поэтому он не торопится, выжидает. Ряд признаков говорит ему, что режим, установившийся при прусском короле Фридрихе Вильгельме II, грозит сделать невозможным появление каких бы то ни было свободных высказываний на темы морали и религии. Кант видит себя вынужденным заняться совершенствованием собственных мыслей, доведением их до полной ясности. Работу эту Кант продолжает (как это видно из его письма от 14 августа 1795 г. к Г. Ф. Зейлеру) в надежде, что обстоятельства могут измениться.

Все же Канту удалось выпустить первую часть трактата — «Метафизические начала учения о праве» — еще до смерти Фридриха Вильгельма II и последовавшего за ней ослабления цензурного гнета. Дата выхода этой части рядом исследователей Канта указывалась не точно. Ошибки исследователей (например, Шуберта), по-видимому, вызваны тем, что выход сочинения Канта был анонсирован несколькими газетами и приурочен к ярмарке в михайлов день 1796 г. Но как выяснил Форлендер, даже 3 декабря 1796 г. Ханридер (Hahnrieder) в Берлине сообщал, что он «с нетерпением ожидает кантовской «Метафизики права и учения о добродетели» (*I. Kant*, Metaphysik der Sitten. Vierte Auflage, der Philosophischen Bibliothek, Band 42, Leipzig, 1922). Что к этому времени «Метафизика нравов» еще не была опубликована, видно также из писем Якоба, Эрхарда и Еше. В действительности труд Канта вышел в свет только в январе 1797 г. Эту дату удостоверяет,

как было отмечено Форлендером, исследователь Артур Варда (Artur Wahrda), который нашел в приложении к Кёнигсбергской газете от 19 января 1797 г. сообщение о только что перед тем появившейся первой части кантовской «Метафизики нравов». Вторая ее часть — учение о добродетели — была издана в августе 1797 г. Второе прижизненное издание первой части вышло летом 1798 г., а второе издание второй части — в 1803 г.

Характеристика основных идей философии права и морали Канта дана во вводной статье к настоящему тому (ч. 1).

На русском языке «Метафизика нравов» публикуется впервые. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн («Учение о праве», вторая часть «Этического учения о началах» и «Этическое учение о методе») и Ц. Г. Арзаканьяна (первая часть «Этического учения о началах»). В уточнении юридических терминов и редактировании «Учения о праве» принял участие заведующий кафедрой истории государства и права МГУ, доктор юридических наук, профессор С. Ф. Кечекьян.

Следует заметить, что у Канта значение латинских слов и выражений, приводимых им в скобках, часто не совпадает со значением немецких.

[1] «Метафизические начала естествознания» («Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft», Riga, 1786) — труд, излагающий с точки зрения кантовского «критицизма» философские вопросы естествознания. Перевод этой работы публикуется в т. 6 настоящего издания.— *111*.

[2] *Chr. Garve*, Vermischte Aufsätze, 1. T., Breslau, 1796. О Гарве см. общее примечание к работе Канта «О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»».— *112*.

[3] *Браун* (Brown, John, 1735—1788) — знаменитый врач, сводил специфические свойства живого вещества к возбудимости, избыток которой назвал «стенией», а недостаток — «астенией». Автор известного сочинения «Elementa medicinae», Edinburgh, 1780.— *113*.

[4] «Здесь речь идет уже не о действительной конструкции, так как доступные восприятию фигуры совершенно не могут быть изображены по [всей] строгости дефиниций, а требуется познание того, чем завершается оформление, которое есть некая конструкция, выполненная рассудком» — цитата из работы «Elementa matheseos» Хаузена (Hausen, Christian August, 1693—1745), профессора математики в Лейпциге.

Один тюбингенский рецензент.— По-видимому, тот самый, которому Кант возражал в предисловии к «Критике практического разума» по поводу его критических замечаний в рецензии на кантовские «Основы метафизики нравов», появившейся в журнале «Tübingische gelehrte Anzeigen», 1786. Рецензент этот — тюбингенский профессор философии Флятт (Flatt, Johann Friedrich, 1759—1821).— *114*.

[5] Объяснение, о котором здесь говорит Кант, имеется в § 588 «Онтологии» Вольфа («Ontologia»).— *114*.

[6] *Николаи* (Nicolai, Christoph Friedrich, 1733—1811) — берлинский книгоиздатель, писатель рационалистического направления. Основал библиографический журнал «Allgemeine deutsche Bibliothek». Боролся против ханжества, иезуитизма, но также и против народных тенденций литературного движения «бури и натиска» («Sturm und Drang») и Гёте. Злейший противник возрождения немецкой народной песни. У Канта речь идет о сочинении «История толстяка» («Geschichte eines dicken Mannes»), в котором Николаи высмеивал доведенную до педантства напыщенную философскую терминологию, особенно кантовскую, для обозначения обычных вещей.—*115*.

[7] В сочинении Шефтсбери (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1671—1713) «Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour», London, 1709 (разд. 1, абзац 3).— *115*.

[8] Во втором издании, которому мы в данном месте следуем, опущена фраза, имевшаяся в первом издании: «Вскоре, надеюсь, я смогу представить «Метафизические начала учения о добродетели»».— *116*.

[9] *В другом месте*. Кант имеет в виду «Метафизические начала естествознания» (см. примечание 1).— *121*.

[10] *Подлинная область искусства*. Здесь «искусство» в античном значении, в смысле «умение», «техника» (τέχνη).— *125*.

[11] *Ульпиан* (Ulpianus, Domitius, 170—228), родом из Тира — римский юрист и правовед при Септимии Севере, Каракалле и Александре Севере. Убит преторианцами в 228 г. Следуя Ульпиану (Corpus iuris civilis, D. 1, 1, 10), Кант предлагает свое толкование знаменитых предписаний римского ученого: honeste vivi («живи согласно праву»), neminem laede («не нарушай ничьего права») и suum cuique tribue («воздавай каждому свое»).— *146*.

[12] *Она может быть оплачена*. Здесь следуем разночтению, принятому в издании Прусской академии наук (Kants Gesammelte Werke, B. 6, S. 274): «entrichtet» (оплачена) вместо напечатанного в первом издании «errichtet» (сооружена).— *189*.

[13] Общей мысли Адама Смита (Smith, Adam, 1723—1790), классика буржуазной политической экономии, Кант придает форму дефиниции (ср. *A. Smith*, Wealth of Nations, B. I, Ch. IV; рус. пер.: *А. Смит*, Исследование о природе и причинах богатства народов, М., 1962, кн. I, гл. IV).— *205*.

[14] *Марсден* (Marsden, William, 1754—1836) — английский исследователь языков и быта малайцев, населяющих остров Суматра. Автор книги об истории Суматры «The History of Sumatra», London, 1783 (нем. пер.— 1785).— *222*.

[15] *В последнем шотландском мятеже*. Кант имеет в виду неудачную попытку Карла-Эдуарда Стюарта, внука короля Якова II, завладеть английским престолом (1745—1746). Лорд *Бальмерино* (Balmerino, Arthur Elphinstone, 1688—1746) проявил стойкость и заплатил жизнью за участие в этом восстании.— *259*.

[16] Цитата из «Сатир» Ювенала (III, 8, 83): «[Помни, что высший позор —] предпочесть бесчестие смерти» («Римская сатира», М., 1957, стр. 228).— *259*.

[17] *Беккариа* (Beccaria, Cesare, 1738—1794) — итальянский юрист и публицист, автор трактата «Dei delitti e delle pene», Monaco, 1764 («О преступлениях и наказаниях»).— *260*.

[18] *Бюшинг* (Büsching, Anton Friedrich, 1724—1793) — геолог, географ и статистик, свободомыслящий теолог.— *280*.

[19] Автором названной здесь рецензии в «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen», как об этом свидетельствует в письме к Канту от 1 января 1798 г. Иоганн Готлиб Фихте (Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden, hrsg. von H. E. Fischer, Dritter Band, München, 1913, S. 232), был гёттингенский профессор Фридрих Бутервек (Bouterwek, Friedrich, 1766—1828) Выдержки Канта из рецензии не всегда буквально точны.— *284*.

[20] В настоящем издании стр. 207.— *290*.

[21] В настоящем издании стр. 208 и сл.— *293*.

[22] В настоящем издании стр. 210—212.— *295*.

[23] Кант имеет в виду свою статью «Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie» («О замечаемом с недавнего времени возвышенном тоне в философии»), появившуюся в ежемесячнике «Berlinische Monatsschrift», Maiheft, 1796.— *310*.

[24] *Кохиус* (Cochius, Leonhard, 1717—1779) — придворный проповедник, автор премированного Берлинской академией наук исследования о склонностях — «Untersuchungen über die Neigungen», Berlin, 1769. Место, которое *прямо* выражало бы мысль, высказанную в тексте, в исследовании Кохиуса обнаружить нельзя.— *317*.

[25] Мысль о введении понятия об отрицательных величинах — противоречащих и противоположных — в философии была впервые обоснована Кантом в работе «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (см. настоящее издание, т. 2, стр. 79—123). Вводя это понятие, Кант пытается установить четкое различие между формальнологическим противоречием и реальной противоположностью. Понятие о совмещении в предмете логически противоречащих друг другу признаков может возникнуть лишь как логическая ошибка, и попытка мыслить такое понятие запрещается законом (запретом) противоречия. Напротив, понятие о сосуществовании действующих на предмет реально противоположных сил вполне мыслимо, никакому логическому запрету не подлежит, и обнаружение таких противоположностей в предмете может быть признаком успеха в его познании. Мысль Канта о различии двух видов противоположности — противоречащей (контрадикторной) и противной (контрарной) — послужила одним из стимулов для диалектики в философии природы Шеллинга.— *317*.

[26] По сообщению Платона, Сократ уверял, будто во все течение его жизни ему сопутствовал некий добрый гений или демон (daimonion). Гений этот не внушал ничего о том, как именно надлежало Сократу поступить в каждом трудном случае, а только удерживал его от ошибочного поступка или решения.— *321*.

[27] «Человек со всеми своими недостатками лучше, чем сонм лишенных воли ангелов» — неточная цитата из стихотворения швейцарского натурфилософа и поэта Галлера (Haller, Albrecht, 1708—1777) «Über den Ursprung des Übels». В действительности у Галлера сказано:

«Denn Gott liebt keinen Zwang, die Welt mit ihren Mängeln
Ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln»

(«Ибо бог не любит никакого принуждения, и мир с его недостатками лучше, чем царство ангелов, лишенных воли»).— *332.*

[28] *Хваленое основоположение.* Основоположение этики Аристотеля, о котором здесь говорит Кант, сформулировано Аристотелем в сочинении, которое называется «Никомахова этика». См., например: «добродетель есть известного рода середина, поскольку она стремится к среднему» (*Aristoteles*, Ethic. Nicomach., B. 5, 1106 b, 25—26; рус. пер. «Этика Аристотеля», СПб., 1908, стр. 31), а также: «добродетель — середина двух зол: избытка и недостатка» (Ethic. Nicomach., B. 6, 1107 a, 17—18; рус. пер., стр. 31).— *339.*

[29] Первое изречение взято из Овидия: «Невредим серединой проедешь» (*Овидий*, Метаморфозы, Academia, 1937, стр. 28).

Второе — вряд ли точная цитата из античного автора. Ближе всего к нему подходит текст Сенеки в «De tranquillitate animi», 9, 6: «vitiosum est ubique, quod nimium est» («порочно то, что чрезмерно»).

Третье — из Горация:

«Мера должна быть во всем, и всему, наконец, есть пределы,
Дальше и ближе которых не может добра быть на свете!»

(*Гораций*, Полное собрание сочинений, М.—Л., Academia, 1936, стр. 210).

Четвертое («medium tenuere beati» — «блажен тот, кто держится середины») вряд ли представляет собой текст античного автора.

Пятое (insani sapiens etc.) — цитата из Горация:

«Имя безумца — мудрец...» (*Гораций*, Полное собрание сочинений, стр. 295). Несколько ниже Кант дважды (Введение, XVI и § 10, стр. 344 и 371 настоящего издания) приводит двустишие Горация целиком:

«Имя безумца — мудрец и неправого правый получит,
Если уже чересчур добродетели будет искать он...» — *339.*

[30] Весь этот абзац дан (как у Форлендера) по второму изданию ввиду явного улучшения текста по сравнению с первым изданием.— *358.*

[31] *Курций*, согласно сказаниям, передаваемым римским историком Титом Ливием (Liv., 7, 16) и Дионом Кассием (Dio Cass., fr. 68),— храбрый римский юноша, бросившийся в 362 г. до н. э. в пропасть, образовавшуюся на форуме, которую не могли заполнить землей, сколько ее ни бросали, после чего пропасть сомкнулась.— *360.*

[32] Приговоренный императором Нероном, бывшим своим воспитанником, к смерти, римский философ и писатель Сенека покончил самоубийством, вскрыв себе вены (65 г. н. э.).— *360.*

[33] «И доблесть древнего Катона
Часто, по слухам, вином калилась»
(*Гораций*, Полное собрание сочинений, М.—Л., Academia, 1936, стр. 123).

Кант ошибочно приписывает эти слова Сенеке. Правда, нечто аналогичное есть и у Сенеки («De tranquillitate animi», с. XVI, 11): «et Cato vino laxabat animum, curis publicis fatigatum». У Горация речь идет о Катоне Старшем (Cato, Marcus Portius, 234—149 гг. до н. э.), у Сенеки — о Младшем, Утическом (Cato, Marcus Portius, 95—46 гг. до н. э.).— *365*.

[34] Воспроизведенная Кантом мысль принадлежит не Честерфилду, а Геллию (*Auli Gellii*, Noctes Atticae, Lipsiae, 1835, lib. XIII, cap. XI).— *366*.

[35] [«Честолюбие... заставило] одно скрывать в своем сердце, другое держать наготове на языке». Цитата из сочинения римского историка Кая Саллюстия Криста (86—35 гг. до н. э.) «Заговор Катилины» («De coniuratione Catilinae», 10, 5); рус. пер.: *Саллюстий*, Заговор Катилины. Югуртинская война, М., 1916, стр. 10.— *366*.

[36] Из Послания Павла к римлянам, 215.— *376*.

[37] Фраза в скобках — цитата из сочинения Гамана (Hamann, Johann Georg, 1730—1788) «Abelardi Virbii chimärische Einfäle» (Schriften, herausgegeben von Roth, T. 2, S. 198).— *380*.

[38] «Будьте святыми» — из Послания Петра, I, 16.
«Будьте совершенными» — из евангелия от Матфея, V, 48.
«Есть добродетель и т. д.» — из Послания Павла Филиппинянам, IV, 8.— *386*.

[39] Кант цитирует неточно. В действительности у Галлера:
«Ein allgemeines Nichts des Wesens ganzes Reich,
Die Zeit und Ewigkeit zugleich,
Als wie der Ocean ein Tröpfchen Wasser, trinken»
(*Haller*, Über die Ewigkeit, 1736, V. 83—85).— *389*.

[40] *Хремет* — персонаж комедии римского поэта Теренция (Publius Terentius Afer, ок. 185—159 гг. до н. э.), называвшейся «Heautontimorumenos» («Сам себя наказывающий») — по одноименной пьесе греческого комического поэта Менандра. Приводимое Кантом изречение Теренция получило широкое распространение, но приобрело несколько иной смысл, чем у Теренция: «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо».— *402*.

[41] *Постигла ли Галлера бóльшая удача...*— по поводу стиха Галлера в его стихотворении «Über den Ursprung des Übels», II, 107 («О происхождении зла»).— *403*.

[42] Эти слова приписывает Аристотелю как его изречение Фаворин, по свидетельству Диогена Лаэрция (V, 1, 21).— *413*.

[43] Цитата из «Сатир» Ювенала:
«Словом, редчайшая птица земли, как черная лебедь» («Римская сатира», М., 1957, стр. 204).— *416*.

[44] «... Пусть же медною служит стеною:
[Чистую совесть хранить, не бледнеть от сознанья проступков]» (*Гораций*, Полное собрание сочинений, М.—Л., Academia, 1936, стр. 287).— *430*.

ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

acceptatio — принятие
accessorium sequitur suum principale — принадлежность следует своей главной [вещи]
accolatus — живущий рядом
acquirere per usucapionem — приобретать по праву давности
acquisitio hereditatis — приобретение наследства, наследование
actum possessorius — акт владения
adest — имеет место
adiaphora — безразличные вещи
ad praestandum — что касается [долга] исполнения
aequitas — справедливость, правота
aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere — одно дело действовать открыто, другое — с замкнутым сердцем
ambitio — честолюбие, тщеславие
amor benevolentiae — любовь благоволения
amor complacentiae — любовь удовольствия
animal rationale — разумное животное
animus praeceps — крутой нрав
animus servilis — рабский дух
animus sui compos — владеющий собой
apprehensio — вступление во владение
appropriatio — присвоение
arbitrium brutum — животный произвол
a rege male informato ad regem melius informandum — от правителя, плохо информированного, к правителю, который должен быть лучше информирован
arrogantia moralis — нравственное высокомерие
artefacta — изделия
articulo mortis — в момент смерти
assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae — привыкай к неудобствам и отвыкай от житейских удобств
assuetudo — привычка
auctor obligationis — лицо, налагающее обязательство
aut fas, aut nefas — дозволенное (правое) или недозволенное (неправое)
bellum internecivum — истребительная война
bellum punitivum — карательная война

bellum subiugatorium — поработительная война
benevolentia et complacentia — благоволение и удовольствие
benignitas — благотворение
bona fama defuncti — доброе имя умершего
bona fide — честно
casibus conscientiae — в случаях (вопросах) совести
casum sentit commodatarius — убытки от несчастного случая несет ссудополучатель
casus — происшествие, несчастный случай
causa — судебное дело
causa conscientiam tangens — дело, касающееся совести
causa libera — свободная причина
cautio — обеспечение
cautio iuratoria — гарантия под присягой
civitas hybrida — смешанное государство
commercium — взаимодействие, общение
commodans — ссудодатель
commodatarius — ссудополучатель
commodatum — ссуда
communio derivativa — производная общность [владения]
communio fundi originaria — первоначальная общность земли
communio sentiendi illiberalis, servilis — несвободная, рабская общность чувствования
communio sentiendi liberalis — свободная общность чувствования
commutatio late sic dicta — обмен в широком смысле слова
compassibilitas — сочувствие
concupiscentia — страстное желание
conditio sine qua non — непременное условие
condominus — совладелец
conducibilis — благоприятный, полезный, целесообразный
conservatio est continua creatio — сохранение — это непрерывное творчество
conservatio possessionis meae per praescriptionem — сохранение моего владения по давности
constitutio civilis — гражданское устройство
contemplatio — созерцание
contractus originarius — первоначальный договор
contradictorie oppositum — противоречаще противоположное
contumelia — оскорбление, поношение
crimen laesae maiestatis — преступление, состоящее в оскорблении величества
culpa — провинность, неумышленная вина
debitum — выполнение долга
de credulitate — [присяга] о доверии
demeritum — провинность
de mortuis nihil nisi bene — об умерших только хорошее
derelictio vel alienatio — [акт] оставления или отчуждения [вещи]
despicatui habere — обращаться с презрением
detentio — держание
dictamina rationis — веления разума
dignitas interna — внутреннее достоинство

discursus praeliminaris — предварительное рассуждение
dispositio ultimae voluntatis — выражение последней воли (завещание)
divisim — в отдельности
divisio logica — логическое деление
docendo discimus — обучая [других], мы учимся сами
doctrina officiorum virtutis — учение об обязанностях добродетели
dolus — преднамеренная вина
dolus malus — злонамеренный обман
dominia rerum incerta facere — сделать неопределенным владение вещью
dominium — право собственности, собственность
dominus — собственник, владелец
dominus directus — полновластный владелец
dominus putativus — собственник, мнящий себя таковым
dominus servi — хозяин слуги
dominus utilis — владелец [вещи], пользующийся ею
donans — даритель, дарящий
donatarius — получающий, принимающий дар
donatio — дарение
donum — дар
e. g. avaritia est defectus etc.— например, скупость (жадность) есть порок и т. д.
e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus — например, расточительство — это излишество в пользовании богатством
emptio, venditio — купля-продажа
erectus — благородный, возвышенный
erga — по отношению к
exercitio — упражнение
exlex — поставленный вне закона
ex solipsismo prodeuntes — проистекающие из эгоизма
facto iniusto alterius — незаконным (несправедливым) действием другого
facto, pacto, lege — фактически, по договору, на основе закона
facultas iuridica — правовая способность, правомочие
falsiloquium dolosum — ложь, исполненная хитрости, преступная ложь
famulatus domesticus — домашняя челядь
fideiussio — порука, поручительство
finis in consequentiam veniens — цель, которая становится результатом
foedus Amphictyonum — союз амфиктионов
fortitudo moralis — нравственное мужество
forum poli — суд неба (суд совести)
forum soli — земной суд
furtum usus — кража выгоды
gens — народ
gestio negotii — ведение дел, делопроизводство
glebae adscriptus — приписанный к земле (крепостной)
globus terraqueus — земноводный шар

gratiarum actio est ad plus dandum invitatio — акт благодарности — это побуждение к еще большему благодеянию
gratis — бесплатно, даром
gravamina — жалобы
habitus — свойство, состояние
habitus libertatis — состояние свободы
hae nugae in seria ducunt — эти пустяки они возводят в ранг серьезных вещей
hereditas iacens — наследство, ожидающее наследника
heres institutus — назначенный наследник
homicidium dolosum — коварное убийство
honestas externa — внешняя честность
honestas interna — внутренняя честность
humilitas moralis — нравственное смирение
humilitas spuria — незаконное смирение (раболепие)
ignava iniurarium patientia — бездеятельная терпимость к обидам
illicitum — недозволенный
illiquidum — недостоверное
imperans — повелевающий
impunitas criminis — безнаказанность преступления
imputabilitas — степень вменяемости
imputatio — вменение
imputatio diiudicatoria — вменение, вытекающее из суждения
imputatio iudiciaria s[eu] valida — вменение судебное, или имеющее правовую силу
in casu necessitatis — в случае крайней необходимости
indoles — природное свойство, характер
indoles abiecta, serva — низменный, рабский характер
indoles violenta — насильственный характер
infanticidium maternale — убийство матерью своего ребенка
in favorem iustitiae distributivae — ради распределяющей справедливости
in hypothesi — в предположении
iniustus — несправедливый
inquilinus — жилец
in specie — в [своем] виде
instar — наподобие, как
in subsidium — в помощь, в подкрепление
inter arma silent leges — когда бряцают оружием, законы молчат
intermundia — междумирия, межмировые пространства
in thesi — в идее
iubeo — приказываю
iudex — судья
iudicia praevia — предварительные суждения
iudicium — суд
iuramentum — приведение к присяге
iure rei meae — по моему праву на вещь
ius — право
ius ad rem — право на вещь
ius aequivocum — двусмысленное право
ius aggratiandi — право помилования

ius contra quemlibet huius rei possessorem — право против любого владельца данной вещи
ius controversum — спорное право
ius cosmopoliticum — право гражданина мира, космополитическое право
ius disponendi de re sua — право распоряжаться своей вещью
ius exilii — право высылки
ius gentium — международное право
ius incolatus — право поселения, заселения
ius inculpatae tutelae — право защиты, не подлежащей вменению
ius in re — право на вещь, вещное право
ius in re iacente — право на вещь, юридическое состояние которой не определено
ius inspectionis — право надзора
ius latum — право в широком смысле
ius naturae — естественное право
ius necessitatis — право крайней необходимости
ius personale — личное право
ius personalissimum — самое личное право
ius publicum civitatum — публичное право государств
ius reale — вещное право
ius realiter personale — вещно-личное право
ius strictum — право в узком смысле
ius talionis — право возмездия
iusta — должное, законное
iustitia brabeutica — вознаграждающая справедливость
iustitia commutativa — справедливость во взаимоотношениях [между людьми]
iustitia distributiva — распределяющая справедливость
iustitia punitiva — карающая справедливость
iustitia tutatrix — охранительная справедливость
iustum sui aestimium — справедливое уважение к самому себе
ius utendi, fruendi — право пользования
latitudo — простор
legalitas — законосообразность, легальность
lege — по закону
lex — закон
lex continui — закон непрерывности
lex iuridica — правовой, юридический закон
lex iusti — закон справедливого
lex iustitiae — закон справедливости
lex permissiva — дозволяющий закон
lex praeceptiva, lex mandati — предписывающий закон
lex prohibitiva, lex vetiti — запрещающий закон
liberalitas sumptuosa — щедрость
libertas indifferentiae — свобода безразличия
licitum — дозволенный
liquidum — достоверное
locatio conductio — договор о найме
locatio conductio operae — договор о найме рабочей силы
locatio conductio personalis — договор о найме лица

locatio operae — договор о найме рабочей силы
locatio rei — отдача в аренду вещи
locus communis — общее место
locus iusti — место справедливого
logodaedalus — искусный оратор
mandatum — поручение
meritum — заслуга
meum iuris — мое в правовом отношении
minima non curat praetor — претор не занимается пустяками
moderamen — средство управления, управление
modus imputationis ponens — положение, предполагающее вменяемость
modus imputationis tollens — положение, уничтожающее вменяемость
monarchomachismus sub specie tyrannicidii — посягательство на особу государя под видом убийства тирана
mos — обычай, нрав
mutuum — заем
naturaliter vel civiliter — в естественном или гражданском смысле
necessitas non habet legem — нужда не знает закона
nemo suum iactare praesumitur — предполагается, что никто не бросает своего добра
ne peccetur — да не совершится преступление
nexu effectivo — в действительной связи
nexu finali — в конечном звене связи
norma — правило
observantia aliis praestanda — уважение, которое дóлжно оказывать другим
obtrectatio — недоброжелательство, зависть
occupatio — завладение
occupatio bellica — захват военным путем
officia iuris — правовые обязанности
officium commercii — долг общения
officium honestatis — долг чести
officium latum — долг в широком смысле
officium strictum — долг в узком смысле
ohe, iam sati est! — эй, уже достаточно!
omnes et singuli — все и каждый в отдельности
onus probandi — бремя доказательства (обязанность доказательства)
opera — труд, работа
operarii, artifices — работники, мастера
opulentia — достояние, богатство, благосостояние
opulentia moralis — нравственное благополучие
opus — работа
pacta sunt servanda — договоры должны соблюдаться
pactum donationis — дарственный договор
pactum fornicationis — договор с публичной женщиной
pactum gratuitum — благотворительный договор
pactum incertum — неопределенный договор

pactum onerosum — обременительный договор
pactum re initum — фактически заключенный договор
pactum sociale — общественный договор
pactum subiectionis civilis — договор о гражданском подчинении
pactum successorium — договор о наследовании
pactum turpe — постыдный договор
pactum unionis civilis — договор об [установлении] гражданского союза
pactum usurarium — договор об уплате процентов
parerga — второстепенные вещи
parricida — отцеубийца, изменник отечества
peccatillum — незначительная провинность
peccatum — провинность, нарушение
peccatum derivativum — производный грех (провинность)
peccatum in potentia — погрешность (провинность) в возможности (потенциальная)
per consensum praesumptum — по предположительному согласию
perfice te ut finem — совершенствуй себя как цель
perfice te ut medium — совершенствуй себя как средство
permutatio late sic dicta — обмен в широком смысле
permutatio publica — общественный обмен
permutatio stricta sic dicta — обмен в узком смысле
per praescriptionem — по давности
per quod quis peccat, per idem punitur et idem — чем кто погрешит, то и наказывается, и таким же образом
per vindicationem — через истребование вещи
philautia — себялюбие
pignus — залог
placabilitas — миролюбие
poena forensis — наказание по суду
poscendi traditionem — [право] требовать передачи
possessio — владение
possessio bonae fidei — честное владение
possessio irrefragabilis — неопровержимое (на законном основании) владение
possessio noumenon — умопостигаемое владение
possessio phaenomenon — владение в явлении (физическое)
potentia — способность, сила, власть
potestas — власть, господство
potestas executoria — исполнительная власть
potestas iudiciaria — судебная власть
potestas legislatoria — законодательная власть
potestas rectoria — власть правителя (исполнительная власть)
praedispositio — предрасположение
praestatio — исполнение
praestatio operae — исполнение работы
pretium — цена, ценность
pretium eminens — превосходная, высшая ценность
pretium usus — ценность, определяемая пользой
pretium vulgare — обычная ценность
princeps — глава, государь

proditio eminens — государственная измена
promissum — обещание
propensio — предрасположение, склонность
prudens — рассудительный, благоразумный
puritas moralis — нравственная чистота
quia peccatum est — потому что преступление совершено
quid sit iuris — что́ следует по праву
quilibet praesumitur bonus, donec etc.— каждый предполагается хорошим, пока не... и т. д.
quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi — каждый предполагается плохим, пока не обеспечит безопасности противной стороны
qui prior tempore potior iure — первый по времени обладает преимущественным правом
quoad actum — что касается деятельности
rationes obligandi non obligantes — не обязывающие основания обязательства
reatus — ответственность перед судом
rem suam vindicandi — истребование своей вещи
res artificialis — изделие
res corporalis — телесная вещь
res derelicta — оставленная вещь
res iacens — вещь, юридическое состояние которой не определено
res merae facultatis — дело чисто произвольное
res nullius — ничья вещь
res vacua — вещь, которой никто не владеет (никем не занятая)
retorsio — возмездие
reverentia — уважение
ritus — религиозный обряд, ритуал
salubritas moralis — нравственное здоровье
salus publica suprema civitatis lex est — общественное благо — высший закон государства
salus reipublicae suprema lex est — благо государства — высший закон
sanctio testamentaria beneficii perpetuae — установление по завещанию вечного пожертвования
secundum principia generalia, non universalia — согласно общезначимым, а не всеобщим принципам
seniores — старшие, старики
sensus decori — чувство приличия
sensus moralis — нравственное чувство
sententia — приговор
servi — холопы, рабы
sibisufficientia — довление себе, самодостаточность
sociabilitas — общительность
societas civilis — гражданское общество
societas herilis — сообщество во главе с хозяином дома
solemnia — процедура (формальность)
solipsismus — эгоизм
solipsista — себялюбец, эгоист
specie diversus — другой по роду

species facti — представление, изображение факта
spiritus destructionis — дух разрушения
status civilis — гражданское состояние
status naturalis — естественное состояние
stella mirabilis — необыкновенная, удивительная звезда
subditum — подчиненный
subiectum obligationis — лицо, на которое налагается обязательство
subiectus — подчиненный
sui dominus — собственник самого себя
sui generis — своего рода
sui iuris — [человек] своего права (сам себе господин)
summum ius summa iniuria — высшее право — высшая несправедливость
sunt iuris naturae — относятся к естественному праву
superbia — высокомерие
superior, inferior — выше, ниже
suppositio legalis — законное предположение
sustine et abstine — поддерживай и воздерживайся
teneritas amicitiae — нежность дружбы
terminus obligationis — окончание обязательства
testamenta sunt iuris naturae — завещания относятся к естественному праву
titulus possessionis — правовое (законное) основание владения
traditio — передача
translatio — передача права
unio civilis — гражданский союз
universi — все люди
usucapio — приобретение в собственность по праву давности
uti partes de iure suo disponunt, ita ius est — как [обе] стороны распорядятся своим правом, таким и будет право
vacat — не имеет места
vaga libido, venus volgivaga, fornicatio — похоть, проституция, прелюбодеяние
valor — стоимость, ценность
via facti — фактически, на деле
via iuris — по праву (по закону), юридически
vindicatio — истребование вещи
violentia — насилие
vi pacti re initi — в силу заключенного договора
viribus concessis utere — пользоваться предоставленными силами
virtus consistit in medio — добродетель состоит в [золотой] середине
vitium — порок
vitium subreptionis — ошибка подстановки
volenti non fit iniuria — [человек] не причиняет себе добровольно несправедливости
voluntas unilateralis s[eu] propria — односторонняя или собственная воля

ПЕРЕВОД ВАЖНЕЙШИХ ТЕРМИНОВ

Anlage — задатки
Apprehension — захват
Befugnis — правомочие
Bemächtigung — завладение
Besitz — владение
Billigkeit — справедливость
Bösartigkeit — злонравность
Bosheit — злостность
bürgerliche Verfassung — гражданское устройство
Deputierte — уполномоченные
distributive (austeilende) Gerechtigkeit — распределяющая справедливость
Ehrbegierde — честолюбие
Ehrliebe — любовь к чести
Ersitzung — давность владения
Erwerbung — приобретение
Fleiss — труд
Gebrechlichkeit — хрупкость
Geiz — скупость
Gemeinwesen — общность, общество
Gesamtbesitz — совместное владение
Hang — предрасположение
Hausherrenrecht — право хозяина дома
Hauswesen — домашний быт
Heuchelei — лицемерие
Inhabung — держание
Keuschheit — целомудрие
Kriecherei — раболепие
Läsion — ущерб
Laster — порок
Leibeigenschaft — холопство
Leihvertrag — договор о ссуде
Leistung — исполнение, работа
Lohnvertrag — договор о найме рабочей силы
Mein und Dein — *мое* и *твое*
Menschheit — человечество, человеческое, принадлежность к человеческому роду, человечность

Notrecht — право крайней необходимости
peremtorischer [Besitz] — окончательное [владение]
persönliches Recht — личное право
persönliches Recht auf dingliche Art — вещно-личное право
Privatrecht — частное право
recht — по праву
rechtlich-gesetzgebende Vernunft — разум, устанавливающий правовые законы
rechtlich-praktische Vernunft — практический в правовом отношении разум
Rechtmässigkeit — правомерность
Sachenrecht — вещное право
Schenkungsvertrag — дарственный договор
das Seine — *свое*
Selbstbetäubung — самопоражение
Selbstschändung — самоосквернение
Selbstschätzung — самооценка, оценка самого себя
Sentenz — приговор, сентенция
Sitz — местопребывание, нахождение на данном месте
Staatsbürger — гражданин, гражданин государства
Staatsrecht — государственное право
Staatsverfassung — государственное устройство, конституция
Strafgesetz — карающий закон
Strafrecht — право наказания
Tierheit — животность, животная природа
Titel — правовое основание
Tugend — добродетель
Tugendlehre — учение о добродетели
Tugendpflicht, Tugendpflichten — долг добродетели, обязанности добродетели
Übergabe — передача
Übertragung — передача права
unrecht — не по праву
Veräusserung — отчуждение, продажа
Verdingung — предоставление в наем
Verfassung — устройство, строй, конституция
Vergeltung — вознаграждение
Verjährung — давность
Verpfändung — отдача в залог
Völkerrecht — международное право
Völkerstaatsrecht — право государства народов
Weltbürger — гражданин мира
Weltbürgerrecht — право гражданина мира, космополитическое право
Wiedererlangung — истребование вещи
Willkür — произвол
Wohlgefallen — удовольствие
Wohltätigkeit — благотворение
Wohltun — благодеяние
Zueignung — присвоение

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Кант, Иммануил

СОЧИНЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. М., «Мысль», 1965
(Философ. наследие. Акад. наук СССР, Ин-т философии).
Т. 4. Ч. 2, 478 с.

1 Ф

Редактор *М. И. Иткин*

Младший редактор *Т. В. Яглова*
Оформление художника *В. В Максина*
Художественный редактор *Д. А. Аникеев*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *С. С. Игнатова*

Сдано в набор 11 августа 1965 г. Подписано в печать 21 сентября 1965 г. Формат бумаги 84 × 108 1/32. Бумажных листов 7,5. Печатных листов 24,6. Учетно-издательских листов 22,737. Тираж 22 000 экз. Цена 1 р. 80 к. Заказ № 3631.

Подписное издание

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.
Набрано и сматрицировано в Первой Образцовой типографии имени А. А. Жданова Главполиграфпрома Государственного комитета Совета Министров СССР по печати. Москва, Ж-54, Валовая, 28

Отпечатано типографией «Красный пролетарий» Политиздата, Москва, Краснопролетарская, 16.